

Nr. 4
Winter 95
DM 10.–

Berichte & Analysen zu Politik und Gesellschaft des Nahen und Mittleren Ostens

Die iranische Opposition

mit Beiträgen von:

- Asghar Schirazi
- Hamid Ahmadi
- Mohammed Borghei
- Ali Moradi
- Javad Koorosky
- Thomas Ruttig

Islam und algerischer Nationalismus

Flüchtlinge in deutscher Abschiebehaft

INAMO - steht für *„Informationsprojekt Naher- und Mittlerer Osten“.*



ist eine *neue* Zeitschrift, die sich mit Politik, Gesellschaft und Kultur des Nahen und Mittleren Ostens beschäftigt.

INAMO Beiträge hinterfragt *kritisch* die schnellebige Berichterstattung der Medien aus dieser Region und bietet denjenigen Raum, die sonst in Presse, Funk und Fernsehen nicht zu Wort kommen.

INAMO Beiträge will als *Brücke* zwischen Journalismus und Wissenschaft jedem interessierten Leser die Möglichkeit geben, sich *fundiert* über den Nahen- und Mittleren Osten zu informieren.

INAMO Beiträge will in einer Zeit des auflebenden Rassismus einen Beitrag zum besseren Verständnis einer Region leisten, deren Bild in der Öffentlichkeit durch sogenannte „Experten“ verzerrt wurde.



Unabhängig • Kritisch • Neu!

Impressum



INAMO-Beiträge: *Berichte und Analysen zu Politik und Gesellschaft des Nahen und Mittleren Ostens.* Sie werden herausgegeben vom Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten e.V. und erscheinen vierteljährlich.

Redaktionsadresse: Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen

Redaktion: Ulrike Dufner, Jens Grimm, Stefan Knost, Hans Günter Lobmeyer, Kirsten Maas, Norbert Mattes, Jens Mehler, Ronald Ofteringer, Ariadne Papageorgiou, Bärbel Reuter, Asghar Schirazi, Petra Stockmann, Kirsten Timme, Jens Tanneberg, Ines Weinrich, Oliver Wils.

V.i.S.d.P.: Petra Stockmann, Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen

Titelbild: Norbert Mattes

Satz: Thomas Helbing, Stephan Pfeiffer, Markus Weber

Druck: U. Dahlinger/G. Fuchs, Mühlhofer Hauptstr. 5, 90453 Nürnberg

Anzeigen: Ulrike Dufner, INAMO-Redaktion, Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen.
Die aktuelle Anzeigenpreisliste ist dort erhältlich.

AbonnentInnenbetreuung: Ulrike Dufner, INAMO-Redaktion, Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen.

Rezensionen: Bärbel Reuter, INAMO-Redaktion, Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen

Einzelpreis: DM 10,- pro Ausgabe
Abonnement: Pro vier Ausgaben (Jahresabo):
DM 40,- für Einzelpersonen, DM 80,- für Institutionen, (bei Auslandsverschickung entsprechende zusätzliche Portogebühr für Land- bzw. Luftweg von 5.- bzw. 10.- DM jährlich)
Förderabonnements zur Unterstützung unseres Projekts sind willkommen;
INAMO e.V. ist als gemeinnützig anerkannt, Spenden sind steuerlich absetzbar.

Bankverbindungen:
Volksbank Berlin, BLZ 100 900 00, Konto-Nr. 120 676 15
Kreissparkasse Bamberg, BLZ 770 501 10, Konto-Nr. 920 98 (nur für Abonnements)

ISSN-Nr.: 0946-0721

INAMO Beiträge Nr. 4, Winter 95, wurde in Zusammenarbeit mit „Buntstift e.V., Föderation der grün-nahen Landesstiftungen und Bildungswerke“, Göttingen erstellt.

In diesem Heft:

Editorial

In eigener Sache

Die INAMO-Redaktion hat sich vergrößert! Die Redaktion freut sich mit Bärbel Reuter über den Nachwuchs namens Charlotte, die am 18. August mit 3.260 gr. und 48 cm unser heiß ersehntes neues Redaktionsmitglied wurde. Auch wenn sie momentan noch zu klein für eine Mitarbeit in der doch stressigen Redaktion ist, wird sie sicher schnell in die Arbeit einer Redaktion eingeführt werden, so daß sie uns bald tatkräftig unterstützen kann.
Wir freuen uns mit Bärbel und gratulieren ihr zu ihrem Nachwuchs!

Eine weitere erfreuliche Nachricht ist, daß der Bezug von INAMO-Beiträge im Ausland erheblich günstiger wird als bisher!
Da wir die Abonnements nunmehr über den sog. Postvertrieb versenden, ist die Verschickung ins Ausland wesentlich kostengünstiger: der Versand von INAMO-Beiträge kostet nun innerhalb Europas 3.- DM/Heft bzw. 12.- DM/Jahr und ins weitere Ausland 5.- DM/Heft bzw. 20.- DM/Jahr zusätzlich.
Die bisher zuviel gezahlten Beträge für Auslandsabonnements werden auf Wunsch selbstverständlich rückerstattet oder als Spende ausgewiesen.

* * *

Die gegenwärtige iranische Opposition ist nicht nur den Zeitungslesern im Westen weitestgehend unbekannt, sie wird auch von der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur kaum beachtet. Von einigen wenigen Aufsätzen abgesehen, befassen sich Wissenschaft und Journalismus fast ausschließlich mit dem herrschenden islamistischen Regime, dessen Ideologie und Struktur, mit der herrschenden Elite sowie der Außenpolitik der Islamischen Republik. Wenn man sich fast auschließlich mit diesen sicherlich wichtigen Themen beschäftigt, wird jedoch leicht der Eindruck erweckt, daß im gesellschaftlichen Bereich eine Art politisches Vakuum vorherrsche. Wird in der Presse doch einmal über oppositionelle Aktivitäten berichtet, so wird das Augenmerk zumeist auf die staatliche Repression gegenüber Oppositionellen oder allgemein auf die Stimmungslage im Land gerichtet – detaillierte Informationen und eine eingehende Analyse über die Opposition unterbleiben jedoch. Dieser Zustand könnte vielleicht noch damit gerechtfertigt werden, daß sich die Opposition während langer Jahre in einem Prozeß der Auflösung befand und/oder aus dem Exil nicht allzuviel im Iran bewegen konnte. Es ist jedoch festzustellen, daß sie im In- und Ausland seit etwa einer Dekade einem bemerkenswerten Wandlungsprozeß unterworfen ist; sie hat sich ideologisch und organisatorisch entwickelt. Diesem Wandlungsprozeß sollte, so meinen wir, Beachtung geschenkt werden.

* * *

Ursprünglich war vorgesehen, dieses Heft mit kurzen Selbstdarstellungen der wichtigsten Oppositionsgruppen zu beginnen, die das breite Spektrum der stark zersplitterten iranischen Opposition hätten repräsentieren sollen. Nach vielen Mühen der Kontaktaufnahme, des Übersetzens und Redigierens mußten wir dieses Konzept jedoch in letzter Minute fallenlassen, da drei relevante Selbstdarstellungen gar nicht bzw. in nichtpublizierbarer Form vorlagen. Hinzu kam, daß sich trotz teilweise starker Kürzungen die analytischen Beiträge als umfangreicher erwiesen als geplant. Um zu vermeiden, durch die Veröffentlichung der wenigen uns vorliegenden Selbstdarstellungen ein verzerrtes Bild von der iranischen oppositionellen Szene zu produzieren, haben wir auf die Selbstdarstellungen ganz verzichtet. Wir haben uns bemüht, mit den analytischen Artikeln verschiedene Bereiche oppositionellen Denkens und Handelns abzudecken. So dokumentieren wir Opposition im künstlerischen Bereich mit den Bildern von Akbar Behkalam und den Zeichnungen von Ardeshir Mohasses, die diese uns freundlicherweise zur Verfügung stellten. Ein großes Manko ist jedoch, daß niemand sich bereit erklärte, zum Thema Opposition von Frauen zu schreiben. Die vorliegende Nummer der INAMO-Beiträge zur iranischen Opposition kann also nur einen Eindruck von der Lage der iranischen Opposition vermitteln. Wir wollen hiermit auch die Aufmerksamkeit auf dieses Thema lenken und einen Anstoß dazu geben, sich in Zukunft mehr damit zu beschäftigen.

* * *

Im einleitenden Beitrag geht A. Schirazi insbesondere auf die gestörte Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität im Iran durch die Opposition ein. Als Gründe für diese Störungen nennt er einerseits die autoritäre Führung der Gesellschaft und anderseits die von Industriegesellschaften ausgehenden Einflüsse, welche die Vorstellungen, Erwartungen und Handlungen der Opposition weitgehend bestimmten. Mit dieser Analyse verbindet er einen Überblick über ideelle und organisatorische Konsequenzen, die Intellektuelle bzw. politische Aktivisten aus der relativen Bewußtwerdung dieser Störungen in letzter Zeit gezogen haben. Es schließen sich Beiträge über neues oppositionelles politisches, religiöses und ökonomisches Denken an. Mohammad Borghei stellt die wesentlichen Gedanken des Philosphen Abdolkarim Sorush vor, der als Hauptvertreter des gegenwärtigen neuen religiösen Denkens gilt. Ali Moradi gibt anschließend einen kurzen Überblick über die wichtigsten Organisationen des religiös orientierten oppositionellen Lagers. Bei welchen der säkularistischen linken Parteien und Gruppierungen sich ein Bewußtseinswandel sowie ideologische undorganisatorische Veränderungen vollzogen haben, wird in Hamid Ahmadis Artikel deutlich. Indes sahen wir uns außerstande, einen Überblick über die royalistischen Gruppen zu geben, derer es mehr als vierzig gibt. Einige sozial_liberale Organisationen werden im zweiten Beitrag von A. Schirazi genannt. Abschließend geht Javad Kooroshy in seinem Beitrag auf die entwicklungspolitische Diskussion im Iran ein und stellt Positionen reformorientierter Partizipanten dar.

Die iranische Opposition wird seit der Machtübernahme der islamischen Rechtsgelehrten gnadenlos verfolgt und unterdrückt. Die Tatsache, daß seit einiger Zeit gewisse oppositionelle Aktivitäten in begrenztem Maße geduldet werden, muß als Ausnahme gewertet werden. Wie amnesty international berichtet, sind weiterhin Tausende von politischen Gefangenen in iranischen Gefängnissen inhaftiert. Nach wie vor kommen im In_ und Ausland Oppositionelle unter solchen Umständen ums Leben, die ihre Ermordung durch den iranischen Geheimdienst vermuten lassen. Wir haben in diesem Heft dieses Thema ausgeklammert und verweisen an dieser Stelle auf die einschlägige Literatur. Um auch auf die Politik der Bundesregierung in der Region einzugehen, haben wir einen Beitrag von Thomas Ruttig über die deutsch_iranischen Wirtschaftsbeziehungen aufgenommen. Dieser fällt zwar nicht ganz in den Rahmen des Schwerpunktes, ist aber besonders vor dem Hintergrund jüngster Ereignisse relevant. Welchen Wert die bundesdeutsche Regierung guten Wirtschaftsbeziehungen zur iranischen Regierung beimißt, zeigte sich jüngst überdeutlich, als Kinkel das Votum des Bundestags ignorierte und die Islamkonferenz einfach verschob, anstatt den iranischen Außenminister Velayati, wie vom Parlament gefordert, auszuladen.

Die Redaktion

Probleme und Perspektiven der iranischen Opposition

Gestörte Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität

Asghar Schirazi

Wenngleich nach fast 17 Jahren islamistischer Herrschaft die Unzufriedenheit der iranischen Bevölkerung mit dem Regime noch nie so groß war wie heute, ist die Opposition doch relativ schwach organisiert. Die politischen Aktivitäten der im Inland operierenden Oppositionsgruppen beschränken sich auf gelegentliche Zusammenkünfte von Mitgliedern der leidlich geduldeten Freiheitsbewegung *Nehzat-e Azadi*, die zusammen mit einigen Veteranen der ehemaligen Nationalen Front *(Jebhe-ye Melli)* die Gesellschaft für die Verteidigung der Souveränität und Freiheit des iranischen Volkes *(Jam`iyat-e defa` az Hakemiyat wa Azadi-ye Mardom-e Iran)* bildet. Darüber hinaus treten einige Gruppen sowie einzelne Persönlichkeiten - wie Dariush Fruhar, Führer der ebenfalls geduldeten Partei der Iranischen Nation *(Hezb-e Mellat-e Iran)* und Ex-General Amir Rahimi - bestenfalls mit Erklärungen an die Öffentlichkeit. Von den Aktivitäten vieler kleiner Gruppen wiederum bekommt man kaum etwas mit, obwohl an deren Existenz kein Zweifel besteht.

Nicht viel besser sieht es für die Exilopposition aus, die aus vielen - vielleicht zu vielen - Organisationen besteht. Mit Ausnahme der Volksmujahedin weisen sie aber angesichts der mehrere Hunderttausend zählenden Exiliraner eine nur geringe Mitgliederzahl auf und beschränken sich bei ihren Aktivitäten auf die Herausgabe von schwer zugänglichen Zeitschriften, auf gelegentliche Erklärungen sowie auf die Einberufung von Kongressen. Eine große Verbreitung finden lediglich einige politische Wochenschriften wie Kayhan (London), Nimruz und Iran Times, die jedoch darauf Wert legen, als parteiunabhängig angesehen zu werden.

Einer der Gründe für die Schwäche der Opposition ist zunächst der Schock, den ihr die Revolution bzw. deren Verlauf verursachte. Die verschiedenen, liberal, sozialistisch, kommunistisch, liberal- oder radikalislamistisch orientierten Strömungen hatten an der Revolution teilgenommen, um das autoritäre Schah-Regime durch eine konstitutionelle Monarchie oder eine Republik zu ersetzen. Sie konnten aber nicht verhindern, daß eine als reaktionär und vor allem unfähig angesehene Geistlichkeit die Führung übernehmen und dadurch die Revolution islamisieren konnte. Die Folgen bei den nun weiterhin in der Opposition verharrenden Kräften waren Resignation, Skepsis gegenüber jeder politischen Programmatik, Rückzug aus der Politik und massenweiser Exodus ins Exil; viele Parteien und Organisationen spalteten sich oder lösten sich gar auf. Ihre Anhänger erkannten, daß ihr Vertrauen in die Weisheit der jeweiligen Partei, in die Fähigkeit der Führer und in die Vortrefflichkeit der jeweiligen Ideologie unbegründet war und daß sie irregeleitet worden waren. Gleichzeitig wurde jedoch bei der „unterlegenen" Opposition ein bis heute andauernder Prozeß in Gang gesetzt, bei dem die Vorstellungen über das Wesen und über die Struktur der iranischen Gesellschaft, auf denen die politische Programmatik und die Aktivitäten basiert hatten, überdacht wurden. Das Ergebnis war schließlich die Erkenntnis, daß die Wahrnehmung der iranischen Gesellschaft zumindest teilweise auf trügerischen Prämissen beruht hatte, die es nun zu revidieren galt.

Die traumatischen Erfahrungen im Zusammenhang mit der Revolution von 1979 sind indes nicht der alleinige Grund für den jetzigen desolaten Zustand der iranischen Opposition. Es muß auch danach gefragt werden, warum sie die Struktur der iranischen Gesellschaft, deren Entwicklungsfähigkeit und die politischen Kräfteverhältnisse derart falsch einschätzte. Die Beantwortung dieser Frage wird nicht nur Aufschluß über die Ursachen der momentanen Schwäche der Opposition geben; darüber hinaus wird auch eine Einschätzung ihrer zukünftigen Entwicklung ermöglicht, die wesentlich davon abhängen wird, inwieweit sich die Opposition über die äußeren und inneren Ursachen ihrer Fehleinschätzungen bewußt wird.

Beschäftigen wir uns zunächst mit den äußeren Ursachen, derer es drei gibt[1]. Als erste ist der Versuch zu nennen, europäische Begriffe und Theorien auf die iranische Gesellschaft anzuwenden, auf diese Weise dann die dynamischen sowie statischen Faktoren der iranischen Gesellschaft zu erkennen und daraus entsprechende politische Schlüsse zu ziehen. Diese westlichen Konzepte können allerdings nicht so ohne weiteres auf den Iran übertragen werden. Deren Anwendung resultierte daher meist in einer das eigene politische Handeln beeinflussenden Fehlinterpretation der eigenen Gesellschaft. Begriffe wie Nation, Staat, Klasse, Bourgeosie, Eigentum, Feudalismus und Despotismus mitsamt den entsprechenden Theorien bildeten den Rahmen für die Analyse der iranischen Gesellschaft; dabei wurden zentrale Begriffe ins Persische übersetzt, ohne sich indes Gedanken darüber zu machen, ob damit auch der jeweilige Inhalt adäquat übertragen würde und ob die persischen Termini trotz ihrer neuen Anwendung nicht ihre ursprüngliche Bedeutung beibehielten und daher unterschiedlich interpretierbar waren. Selbst das Fehlen eines auch nur annähernd adäquaten Ausdrucks beispielsweise für „Bourgeoisie" in der persischen Sprache wurde nicht als Hinweis auf das Nichtvorhandensein oder zumindest auf eine Anders-

Städtische Unruhen, Vorboten des Volksaufstandes?

Seit 1991 fanden in verschiedenen Städten Irans Unruhen statt, an denen beachtliche Teile der Bevölkerung, besonders Slumbewohner, teilnahmen.[1] Anlaß dafür waren meist wirtschaftliche Forderungen, die aber schnell politischen Charakter annahmen. Parolen gegen das Regime oder dessen Führer wurden gerufen. Zerstörungen, Plünderungen und Brandstiftungen waren immer Begleiterscheinungen dieser Unruhen. Die Regierung reagierte äußerst hart gegen diese Ausbrüche. Eine unbekannte Zahl von Beteiligten wurde getötet, verletzt oder verhaftet. Manche Häftlinge wurden später hingerichtet.

Die organisierte Opposition interpretiert diese Unruhen als Zeichen der Unzufriedenheit der Bevölkerung und ihre Bereitschaft sich gegen das Regime zu erheben. Die Bestätigung dieser Interpretation liefert das Regime damit, daß es sich eilig bemüht, die Revolutionsgarde und Miliz entsprechend umzuorganisieren und ihre ständige Präsenz und Einsatzbereitschaft der Bevölkerung dadurch zu demonstrieren, daß es häufig großangelegte Manöver dieser Kräfte in den Städten, besonders in Teheran, veranstaltet. Die folgende Tabelle zeigt die wichtigsten Unruhen seit 1991.

August 1991 in Stadtteil Baqerabad von Teheran.
Mai 1992 in Mashhad, der zweitgrößten Stadt im Nordosten Irans.
Mai 1992 in Industriestadt Arak, 240 Km südwestlich von Teheran. Juni 1992 in Shiraz, der Hauptstadt der südlichen Provinz Fars.
Februar 1994 in Zahedan, der Hauptstadt der südöstlich gelegenen Provinz Sistan und Belutschestan.
April 1995 in Trabantenstadt Eslamshahr, gelegen am Südwestrand von Teheran.

Anmerkungen:
1) Siehe hierzu Asef Bayat: Squatters and the State. Back Street Politics in the Islamic Republic. In: Middle East Report, November-December 1994, S. 10-14.

artigkeit der mit „Bourgeoisie" bezeichneten Klasse verstanden. Vor lauter Begeisterung über die einschlägigen Theorien wurde einfach die Existenz einer Bourgeoisie samt der komplementären Klassen, wie dem Proletariat, in der iranischen Gesellschaft konstatiert, wodurch dem Schwarz-Weiß-Schema Vorschub geleistet wurde und wunderbar zwischen Freund und Feind unterschieden werden konnte.

Dieser Tendenz, die westliche Vorbilder glaubte imitieren zu können, stand, als zweite Ursache, eine Bewegung gegenüber, die aufgrund der mit dem Expansivismus des Westens gemachten Erfahrungen entstanden war. Dieser Expansivismus wurde von vielen IranerInnen als kultureller Überlagerungs- und Infiltrationsprozeß der eigenen Gesellschaft empfunden, dem der Verlust der politischen und ökonomischen Selbständigkeit ihres Landes folgte. Diese Erfahrung rief bei großen Teilen der Bevölkerung eine Vielzahl von Emotionen hervor, die nicht nur Abwehrkräfte mobilisierten, sondern auch die Wahrnehmung sowohl der expansivistischen Mächte als auch einzelner politisch sozialer Segmente und geistig-kultureller Strömungen im eigenen Lande trübte. Diese Wahrnehmungsstörung führte zu paranoiden Verschwörungstheorien, zum Rückzug in die nunmehr idealisierten autochtonen Traditionen, zu Verdrängungs- und Projektionstendenzen sowie zu überspannten Formen des Antikolonialismus und Antiimperialismus. Außenpolitisch fand sie ihren Niederschlag zuweilen in einer partiellen oder vollständigen Isolation, wodurch Lernprozesse, die auf dem Kontakt und auf der Kommunikation mit dem Ausland basierten, gestört oder ganz abgebrochen wurden. Die innenpolitischen Konsequenzen bestanden vor allem darin, daß man allerorten Agenten, Handlanger und Verbündete des Imperialismus zu entdecken glaubte und sich deren Eliminierung auf die Fahne schrieb. Viele politische Strömungen erklärten die Abwehr des äußeren Einflusses auf den Iran zum höchsten politischen Ziel, dem sie alle andere Entwicklungsziele zu opfern bereit waren.

Die dritte Ursache für die Vielzahl der Fehlinterpretationen der eigenen Gesellschaft schließlich ist zwischen den beiden vorher genannten einzuordnen. Die Begegnung mit dem Westen und die Bekanntschaft mit seinen Errungenschaften weckten selbst bei Gegnern der westlichen Kultur und Politik den Wunsch, selbst in den Genuß dieser Errungenschaften zu kommen. Vor allem wirtschaftliches Wachstum, schnelle politische Entwicklung bzw. Demokratie wurden angestrebt, letztere zwar nicht von allen, so doch von einem beträchtlichen Teil der städtischen Bevölkerung. Beeinflußt durch sozialistische Literatur und Propaganda wünschten sich viele die alsbaldige Realisierung der klassenlosen Gesellschaft. Folglich nahmen zahlreiche politische Organisation entsprechende Ziele in ihr Programm auf und versprachen deren Realisierung für die nächste Zukunft. Die dadurch hochgespannten Erwartungen trübten allerdings den Realitätssinn erheblich und auch die Einsicht darin, daß große Ziele, wenn überhaupt, nur etappenweise erreicht werden können. Wer nicht mehr als die nun zahlreich auftretenden Demagogen versprechen konnte oder wollte, wurde als reaktionär gebrandmarkt. Dadurch wurden neue Gräben zwischen politischen Strömungen und Gruppen aufgerissen, wodurch die ohnehin schmale Basis für den sozialen Konsens zusätzlich reduzierte wurde.

Aber nicht nur externe, sondern auch interne Faktoren führten zu einer gestörten Wahrnehmung der eigenen Gesellschaft und zur politischen Uneinsichtigkeit. Vor allem autoritäre Herrschaftsformen sind hier zu nennen, die im Iran eine weit in die Geschichte zurückgehende Tradition haben. Als erstes ist hier das Desinteresse an Informationen zu nennen, die jeder Erkenntnis zugrunde liegen. Die iranische Autokratie, welche selbst keinen großen Wert darauf legte, zumindest für eigne Zwecke exakte Informationen über die von ihr beherrschte Gesellschaft zu beschaffen, hielt selbst diejenigen, die sie hatte, vor der Öffentlichkeit meistens geheim. Dies betraf natürlich auch die Opposition, die kaum selbst Informationen beschaffen konnte und somit in ihren Möglichkeiten, sich über die Verhältnisse im eigenen Land zu informieren, erheblich eingeschränkt war. Noch mehr war ihr der Zugang zu den wenigen Informationsquellen verwehrt, wenn sie in den Untergrund gehen oder



Military Participatiòn Helped Calm the Situation.
Von Ardeshir Mohassess aus seinem Buch: Closed Circuit History, Maye Publishers, Washington

gar ins Ausland fliehen mußte, was der Normalfall ist.

Der zweite interne Faktor ist, daß Erkenntnisse der Universitäten und staatlicher Stellen über die iranische Gesellschaft selbst da, wo sie zugänglich waren, nur von geringem Nutzen für die Ausarbeitung realitätsnaher oppositioneller Programme waren. Denn diese Erkenntnisse bezogen sich in der Regel auf Bereiche, die politisch relativ irrelevant waren. Zudem zogen die Experten aus ihren Forschungen keinerlei politische Schlüsse und legten ihre Forschungstätigkeit so an, daß politische Schlußfolgerungen kaum möglich waren. Die Herrschenden achteten immer peinlich darauf, daß sich Experten in Ministerien und Universitäten von der Politik fernhielten.
Der dritte Faktor schließlich ist der Umstand, daß aufgrund der mangelnden Informationen auch die politische Kreativität und das politische Denken verkümmerten. Zunehmend stand die Machtfrage und die Art und Weise, wie das herrschende Regime am besten gestürzt werden könnte, im Vordergrund politischer Überlegungen der Opposition. Bar jeder Hoffnung, auf legale Weise an die Macht gelangen zu können, sah sie keine Veranlassung, realistische Programme für diesen Fall auszuarbeiten. Allgemeine Ziele wurden propagiert und großartige Versprechungen gemacht. Überlegungen hinsichtlich der konkreten Gestaltung der Zukunft auf ökonomischem, kulturellem und politischem Gebiet wurden jedoch auf die Zeit nach dem anvisierten Umsturz verschoben. Die Opposition vermochte in der Regel noch nicht einmal von den Erkenntnissen zu profitieren, die zugänglich waren[2].

Niederlage und Ernüchterung

All diese Störungen in der Wahrnehmung der politischen und sozialen Realität belasten seit jeher die iranische Opposition. Am stärksten machten sie sich in der Phase zwischen dem von den USA und Großbritannien inszenierten und mit Hilfe ihrer Verbündeten im Iran (Hof, Geistlichkeit und Armee) durchgeführten Putsch gegen die demokratische Regierung Mosaddeqs und der Revolution von 1978/79 bemerkbar. Auf der einen Seite wurden die auf der Seite des Regimes agierenden Intellektuellen, Technokraten und Bürokraten stark von modernistisch-westlichen Ideen beeinflußt, die durch die zusätzliche Verwendung von Elementen des indigenen Autoritarismus implementiert werden sollten. Auf der anderen Seite wurde oppositionellen Strömungen durch einen Vulgär-Marxismus, durch die kommunistische Propaganda chinesischer oder sowjetischer Provenienz oder durch revolutionären *Tiersmondisme* der Blick auf die Verhältnisse in der eigenen Gesellschaft fast vollständig versperrt. Das traumatische Erlebnis des Putsches von 1953 forcierte die unkritisch-authentizistischen Tendenzen in der Opposition so sehr, daß sie selbst in den Werken der dem Hof nahestehenden Intellektuellen ihre Spuren hinterließen[3].
Die in dieser Zeit intensivierte Repression trieb die Opposition entweder in den Untergrund oder ins Ausland. Damit erhielten ihre revolutionären Tendenzen neue Nahrung, und die besonnenen und gemäßigten Kräfte innerhalb der Opposition wurden isoliert. Gemäßigte Muslime, die ehemals der Freiheitsbewegung *Nehzat-e Azadi* angehört hatten, liefen zur Guerilla-Organisation Volksmujahedin *Sazman-e Mojahedin-e Khalq* über, die nunmehr von vulgär-marxistischen Ideen beeinflußt wurde und von der sich wiederum die noch radikalere maoistische Organisation Peykar abspaltete. Die Mitglieder der liberalen Nationalen Front tendierten zunehmend zu der Guerilla-Organisation Volksfedaiyan *Cherikha-ye Fada'i-ye Khalq*, zu der marxistisch orientierten Nationalen Front, Sektion Naher Osten *Jebhe-ye Melli - Khawar Miyaneh* oder zu der Organisation der Kommunistischen Einheit *Wahdat-e Kommonisti*. Von der prosowjetischen Tudeh-Partei *Hezb-e Tudeh* spalteten sich die Revolutionäre Organisation *Sazman-e Enqelabi-ye Hezb-e Tudeh-ye Iran* sowie die Gruppe *Tufan* (Sturm) ab. Die Konföderation Iranischer Studenten im Ausland, die sich ursprünglich auf keine bestimmte politische Richtung festgelegt hatte, entwickelte sich zum Sammelbecken verschiedener revolutionärer und linksgerichteter Strömungen.

Mit der Radikalität entfremdete sich die Opposition mehr und mehr von der iranischen Gesellschaft, die doch revolutionär umgestaltet werden sollte. In den meisten Strömungen dominierte eine reduktionistische Sicht der Politik. Abhandlungen in irgendwelchen Artikeln über politische und soziale Probleme wurden nicht in der Absicht verfaßt, diese Probleme zu erkennen und konkrete Lösungsmöglichkeiten zu finden, sondern waren eher Propaganda gegen das Regime. Politische Programme waren sehr allgemein und entpuppten sich oft als Übersetzung irgendwelcher Dokumente fremder Herkunft. Diese Programme entbehrten jeglicher Gesellschaftsanalyse, oder sie hielten sich genau wie die Programme selbst an die jeweilige ideologische Vorlage. Den deutlichsten Beweis dafür, wie sehr besonders die linken Organisationen die eigene Gesellschaft verkannten, ist der Umstand, daß sie die islamistische Bewegung vor der Revolution kaum wahrgenommen hatten.
Die schwersten Rückschläge erlitt diese Opposition aber gerade durch diese bis dahin völlig verkannte Macht. Bis es aber soweit war, erhielt diese durch den revolutionären Triumph und dadurch, daß er in seiner Anfangsphase noch nicht durch die islamischen Legalisten monopolisiert werden konnte, die Möglichkeit, sich breit zu entfalten. Die aus den Gefängnissen entlassenen sowie die bislang im Untergrund aktiven Mitglieder der durch die Repression niedergeschlagenen revolutionären Inlandsorganisationen wurden wieder aktiv und fanden besonders unter den Jugendlichen großen Anklang. Die exilierten Organisationen ließen sich unverzüglich in der Heimat nieder. Zahlreiche neue Organisationen wurden ins Leben gerufen[4].
Die wichtigsten von ihnen waren: die National-Demokratische Front *Jebhe-ye Demokratik-e Melli*, die Organisation der Werktätigen *Ranjbaran*, der Weg der Arbeiter *Rah-e Karegar* und die Republikanische Partei des Muslimischen Volkes *Hezb-e Jomhuri-ye Khalq-e Mosalman*. Auch die an der Macht beteiligten Islamisten gründeten ihre Parteien: Die Islamische-Republikanische Partei *Hezb-e Jomhuri-ye Eslami* und die Mujahedin-Organisation der Islamischen Revolution *Sazman-e Mojahedin-e Enqelab-e Eslami* waren die bedeutendsten unter ihnen. Auf regionaler Ebene entstanden neue Organisationen, wie Kumala in Kurdistan; bereits bestehende Parteien, wie die Demokratische Partei Kurdistan *Hezb-e Demokratik-e Kordestan-e Iran*, verlagerten ihre Aktivitäten in das Inland.



Von Ardeshir Mohassess aus seinem Buch: Closed Circuit History, Maye Publishers, Washington

All diese Organisationen waren sich nicht über die Grenzen ihrer Macht und ihrer tatsächlichen Bedeutung bewußt und überschätzten die Brauchbarkeit ihrer Programme, die Effizienz ihrer Taktik sowie die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zur Umgestaltung der iranischen Gesellschaft. Die herrschenden Legalisten waren überzeugt, daß die Schari´a ein Allheilmittel sei und ignorierten dabei die allzu auffälligen Unzulänglichkeiten dieser Scheinalternative. Die radikalen Islamisten wünschten sich eine Basisdemokratie auf der Basis einer der Einheit Gottes widerspiegelnden klassenlosen Gesellschaft. Die Kommunisten glaubten an die Möglichkeit, mit oder gegen die Islamisten das Land auf den Weg zur nichtkapitalistischen oder sozialistischen Entwicklung führen zu können oder berauschten sich am Antiimperialismus jener Zeit. Die liberalen Islamisten und Laizisten hofften, daß sich die Geistlichkeit aus der Politik zurückziehen und ihnen die Führung des Staates überlassen würde. Regionale Parteien träumten von der alsbaldigen Verwirklichung der ersehnten Autonomie, die sie durch den bewaffneten Widerstand glaubten erzielen zu können. Ein umfassender Kampf um die Macht war entbrannt. Bereitschaft zur Kooperation gründete sich lediglich auf kurzfristigen taktischen Überlegungen.

Siegreich aus diesem Machtkampf gingen jedoch die Islamisten hervor, die die übrigen politischen Strömungen und Organisationen unterdrückten. Dieser Schock für die Opposition, so stellte sich Mitte der achtziger Jahre heraus, setzte allerdings auch ernüchternde und heilende Kräfte frei, die durch die weltpolitischen Ereignisse und vor allem auch durch den Zusammenbruch des sozialistischen Machtblocks und der weltweiten Demokratisierungswelle verstärkt wurden.

Reflexionen und Revisionen

Die Revolution führte bei oppositionellen Intellektuellen zu einer ideellen Krise und zu einer kritischen Einstellung gegenüber der herkömmlichen politischen Kultur. Mehr oder weniger konsequent und kohärent sind viele viele ihrer bislang gültigen Werte, Normen und Praktiken in Frage gestellt worden. Dazu gehören die Verneinung des Individuums, die unzureichende gesellschaftliche Integration sowie die Verbreitung tribalistisch-partikularistischer Verhaltensweisen. Gegenstand kritischer Reflexionen sind auch das Streben nach Hegemonie, die Führergläubigkeit, das mangelnde Gefühl für das Machbare, gekoppelt mit einem Hang zum Ideologischen und Utopischen. Verschwörungstheorien, die mit der Überbewertung fremder Mächte und geringem Selbstvertrauen einhergehen, werden ebenso in Frage gestellt wie die Verherrlichung der stark idealisierten und die latenten Minderwertigkeitskomplexe egalisierenden Geschichte. Und schließlich ist man zu der Überzeugung gelangt, daß Iraner seit den Zeiten des im 11. Jahrhundert lebenden Philosophen Farabi aufgehört haben, im Sinne der politischen Philosophie zu denken. In diesem Zusammenhang werden auch Versuche unternommen, nach Gründen für das bisherige Scheitern des demokratischen Experiments zu fragen, historische Ereignisse und Persönlichkeiten neu zu bewerten, die inneren Faktoren der politischen Entwicklung zu durchleuchten und Aspekte der eigenen Tradition festzustellen, auf die eine rationale und demokratische politische Kultur begründet werden kann und die die notwendige Durchsetzungskraft verleihen.

Im Rahmen dieser Reflexion über die eigene politische Kultur wird auch die klassisch-legalistische Interpretationen des Islam durch die herrschende Geistlichkeit und deren Verhältnis zur Politik kritisiert. Diese Kritik knüpft an den bislang gültigen Formen des Menschen-, Gottes- und Weltverständnisses an und geht dazu über, die Legitimität der daraus abgeleiteten religiösen, sozialen und politischen Machtpositionen in Frage zu stellen. Mit der Ablehnung der von islamischen Rechtsgelehrten gestellten Machtansprüche, mit der kritischen Einstellung zu der von ihnen zum Prinzip erhobenen Praxis der Imitation *taqlid*, mit der Betonung der Rolle, die der Vernunft und der Freiheit bei der Lösung der religiösen und gesellschaftlichen Fragen beigemessen werden soll, und mit der Erklärung, daß das adäquate Verständnis der Religion ohne deren Anpassung an den Stand der Wissenschaft nicht möglich sei, versuchen die Kritiker, religiöse Grundlagen u.a. für eine auf individuelle Freiheit, Demokratie und Modernität gestützte Politik zu formulieren[5].

Neben Politik und Religion ist auch die Ökonomie Gegenstand von Reflexionen. Ideologisch fundierte ökonomische Vorstellungen werden abgelehnt, ein Prozeß, der mit dem Versuch einhergeht, ökonomisches Denken und Planen auf reale Daten, Fakten und Perspektiven zu stützen. Gleichzeitig wird auf die Abhängigkeit des wirtschaftlichen Wachstums von der kulturellen und politischen Entwicklung hingewiesen. Es wird betont, daß wirtschaftliches Wachstum ohne demokratische Entwicklung nicht erreicht werden könne. Den Herrschenden gegenüber wird auch auf die Bedeutung der ökonomischen Expertise hingewiesen, die bislang dem Primat des Machterhalts untergeordnet worden sei.

Veröffentlicht werden diese Gedanken in Form von Monographien oder von Aufsätzen in den wenigen oppositionellen Zeitschriften, die im Iran nach dem Tode Khomeinis erscheinen dürfen. Ihre Duldung verdanken sie teils dem Wohlwollen mancher Kreise im Machtapparat und teils dessen Zersplitterung, die einen, wenn auch sehr engen Freiraum für derartige Publikationen schafft. Besser ist natürlich die Situation der im Ausland lebenden und publizierenden iranischen Intellektuellen. Ob als Wissenschaftler oder als freischaffende Autoren können sie hier ihre einschlägigen Arbeit ungehindert publizieren. Epistomologische Grundlage des neuen oppositionellen Denkens ist nicht so sehr das zunehmende Wissen, sondern das steigende Bewußtsein über die Notwendigkeit, es in die Analyse der eigenen Gesellschaft und deren Entwicklungspotentiale einzubeziehen.

Besondere Beachtung muß den oppositionellen Aktivitäten der Frauen zuteil werden. Deren Opposition wird sowohl in geistig-kultureller Form ausgeübt als auch in der alltäglichen Lebenspraxis. Immer mehr Iranerinnen reflektieren kritisch die Rolle der Frau in Gesellschaft und Politik; sie treten aktiv für ihre Rechte ein und wehren sich dagegen, daß sie aus der Arbeitswelt ausgeschlossen und an gesellschaftlicher und politischer Partizipation gehindert werden. Dieser Kampf, der sich oft im Stillen abspielt, fällt aber jedem Beobachter besonders dann auf, wenn dabei die vom Regime angeordneten Vorschriften mißachtet werden.

Der gegenwärtige Zustand der oppositionellen Organisationen

Reflexionen und Revisionen haben in der Zeit nach der Unterdrückung der organisierten Opposition in allerdings weniger umfassender und intensiver Form, auch in diesem Lager stattgefunden und zu erheblichen Veränderungen ideeller und organisatorischer Natur geführt. Besonders Kommunisten haben starke Kritik an ihren bisherigen Ideen, Organisationen und Handlungen geübt und daraus Konsequenzen gezogen. 1991 stellten zwei linke Intellektuelle in diesem Zusammenhang fest: „Mythen sind zerstört worden, einfache Antworten auf komplexe Fragen genügen den Menschen nicht mehr, und die optimistische und häufig deterministische Betrachtung von sozialem Wandel wird heftig und mit viel Eloquenz herausgefordert."[6] In einem unter dem Titel „Eine neue Geburt" erschienenen Resüme schreibt der Leitartikler der Zeitschrift *Rah-e Azadi* - Organ der von der Tudeh-Partei abgespaltenen Demokratischen Partei des Iranischen Volkes *Hezb-e Demokratik-e Mardom-e Iran* - folgendes: „Vielleicht kann als der wesentlichste Wandel im linken Lager die zunehmende Akzeptanz der Demokratie... bezeichnet werden". Einen Wandel in der Einstellung der Linken sieht er auch in der jetzigen Ablehnung der subversiven und auf Monopolisierung der Macht ausgerichteten Methoden des politischen Kampfes sowie in der Anerkennung der autonomen Rolle der Berufsverbände, Massenorganisationen und Bürgerinitiativen. Desweiteren konstatiert der Leitartikel, daß die Linke Gewalt ablehnt, eine auf der Grundlage allumfassender politischer Partizipation durchzuführende Reform der sozialen und ökonomischen Verhältnisse befürwortet und den Dogmatismus und die kritiklose Imitation fremder Theorien ablehnt. Einige in der gleichen Ausgabe der Zeitschrift interviewte Kader linker Organisationen bestätigen diese Feststellungen. Ali Keshtgar, ein ehemals führendes Mitglied der Volksfedaiyan, preist seinen neuen „heiligen Zweifel" gegenüber allen totalitären Regimen und erklärt, daß er alle einst von ihm vertretenen politischen Anschauungen revidiert habe und heute nur noch bereit sei, für Demokratie und Freiheit im Iran Opfer zu bringen. Auf die Tatsache, daß sich die neue Linke bei der Revision ihrer alten und bei der Formulierung ihrer neuen Ideen erst in der Anfangsphase befindet, weist der oben erwähnte Leitartikler hin und betont, daß „ihr Wissen über das, was sie nicht wollen, größer ist als dasjenige darüber, was sie wollen."[7]

Das islamisch orientierte Lager folgt der Kritik an der von den herrschenden Rechtsgelehrten vertretenen Vorstellung über das Verhältnis von Islam und Politik und spricht sich für eine Trennung von Staat und Religion aus, wenngleich auch nicht sehr konsequent. Schon 1985 äußerte sich der erste Präsident der Islamischen Republik, Abolhasan Bani Sadr, in diesem Sinne[8]. 1986 erklärte der erste Ministerpräsident der Islamischen Republik, Mehdi Bazargan, daß „Religion und Staat oder Prophetentum und Administration öffentlicher Angelegenheiten zwei separate Kategorien sind;" Mohammed, so Bazargan weiter, habe diese Trennung respektiert[9].

Selbst von den bedeutenderen oben genannten Organisationen haben sich einige infolge derartiger Kritik aufgelöst. Darunter befinden sich die National-Demokratische Front, die Republikanische Partei des Islamischen Volkes, die Organisation der Werktätigen, Tufan sowie Peykar. Sie haben nicht einmal im Exil überleben können. Wenn hier und da vereinzelte Personen oder kleine Gruppen die Fahne mancher dieser Organisationen hochhalten, so geschieht dies aus persönlichen und nostalgischen Gründen und ohne ernsthafte Aussicht auf Wiederbelebung. Andere Organisationen wie die Tudeh-Partei, die wohl wichtigste kommunistische Organisation seit Jahrzehnten, sind aufgrund der ständigen Spaltungen der Bedeutungslosigkeit anheimgefallen. Aus den zahlreichen Spaltungen sind hier und da neue Organisationen mit zum Teil völlig neuen Ausrichtungen entstanden. Ein Beispiel ist die Demokratische Partei des Iranischen Volkes, die nach der Abspaltung von der Tudeh-Partei Wert darauf legt, als sozialdemokratisch angesehen zu werden. Zu nennen ist auch die sozialliberale Nationalrepublikanische Organisation *Sazman-e Jomhurikhahan-e Melli*, deren Mitglieder sich hauptsächlich aus den inzwischen aufgelösten oder zersplitterten ehemaligen Organisationen unterschiedlicher Orientierung zusammensetzen. Jedoch versuchen manche Organisation auch, die Zusammenarbeit mit anderen zu verstärken und Bündnisse einzugehen. Entsprechende Verhandlungen zwischen der Demokratischen Partei und der Nationalrepublikanischen Organisation einerseits und den Volksfadaiyan (Mehrheit) andererseits laufen, wenn auch sehr stockend. Im Inland ist die Kooperation zwischen der Freiheitsbewegung und einigen Angehörigen der Nationalen Front zu nennen; diese Zusammenarbeit findet unter dem Namen der „Gesellschaft für die Verteidigung der Souveränität und der Freiheit der Iranischen Nation" statt[10]. Von diesen und der unter der Führung Dariush Fruhars im Iran aktiven Partei des Iranischen Volkes abgesehen befinden sich alle Organisationen im Ausland und haben nur wenig Kontakt mit ihren GesinnungsgenossInnen im Iran. Eine Ausnahme, zumindest bis zu einem gewissen Grad, bildet die Demokratische Partei Kurdistan *Hezb-e Demokratik-e Kordestan-e Iran*. Die Grenzlage des iranischen Kurdistan erleichtert verbotene Kontakte zu der dortigen Bevölkerung, wenn auch in begrenztem Umfang.

Selbst die im Inland geduldeten oppositionellen Organisationen haben kaum Zugang zu der mit dem Regime unzufriedenen Bevölkerung, die als ihre potentielle Anhängerschaft zu sehen ist. Nur bei besonderen Anlässen, wie dem Tod Bazargans oder dem Geburtstag Mosaddeqs, treffen sie auf eine größere Zahl von GesinnungsgenossInnen, die sich zu Tausenden am Ort der Feier oder des Begräbnisses versammeln[11]. Der Grund hierfür liegt einerseits in der Unterbindung solcher Kontakte durch das Regime. Aber auch das große Mißtrauen der Bevölkerung gegenüber allen Organisationen und Personen, die für das Scheitern der Revolution verantwortlich gemacht werden, spielt hierbei eine Rolle. Dazu kommt die weit verbreitete politische Passivität der Bevölkerung, welche zum Teil damit zusammenhängt, daß sie ihre Kraft fast vollständig für ökonomische Anstrengungen aufwenden muß. Diese Passivität läßt sich auch bei den IranerInnen im Exil feststellen, wo die wirtschaftlichen Ursachen anderswie gelagert sind. Konsequenz davon ist, daß auch hier der Kontakt der oppositionellen Organisationen zu ihren Lands-

leuten begrenzt ist. Ehemalige Mitglieder und SympathisantInnen gehen inzwischen zu ihrer Partei eher auf Distanz. Die Partei besteht zumeist aus einigen verbliebenen Führungskadern und wenigen Mitgliedern, während die Zahl der Unorganisierten größer ist als die der Organisierten. Viele, die sich von sozialen Aktivitäten nicht völlig zurückziehen wollen, sind im Bereich der Kunst und Kultur tätig. Sie gründen Kulturvereine, veranstalten Vorträge und Seminare oder geben Zeitschriften heraus; der gleiche Trend kann auch im Iran selbst festgestellt werden. Inhaltlich handelt es sich bei diesen Aktivitäten um die Schaffung und Pflege einer Gegenkultur, die den offiziellen Werten und Vorschriften die Stirn bietet und deswegen vom Regime als Mittel des politischen Kampfes betrachtet wird[12]. Nicht nur aus diesem Grund ist der politischer Charakter derartiger Aktivitäten anzuerkennen, sondern auch weil sie auf die Bereitschaft zum politischen Handeln hindeuten und eine eigene Art der Interpretation des Politischen vorbringen.

Aber nicht alle oppositionellen Gruppen, insbesondere im linken Lager, haben ihre Positionen revidiert. Vor allem ist hier die Organisation der Volksmujahedin zu nennen, die den Beweis dafür liefert, daß ein organisatorischer Zusammenhalt durch Vermeidung jeder Selbstreflexion und -kritik erreicht werden kann. Der einzige nennenswerte Wandel bei den Volksmujahedin besteht darin, daß auf Befehl der Parteiführung ihre männlichen Aktivisten, wenn auch widerwillig, die früher bevorzugte militärische Kleidung gegen elegante Zivilkleidung eingetauscht haben und dabei Wert auf eine Krawatte und auf eine sorgfältige Bügelfalte legen. Damit wollen sie sich weniger dem iranischen Volk als Avantgarde der Haute Couture präsentieren als dem westlichen Publikum, dessen Wohlwollen gewonnen werden soll, gezeigt werden, wie „zivilisiert" man doch ist. Die Zusammenarbeit mit anderen Oppositionsgruppen lehnen sie ab; stattdessen verdammen sie die Konkurrenz und unterstellen ihr quasi prophylaktisch schon jetzt konterrevolutionäre Neigungen. Ihrem exklusiven Selbstverständnis entsprechend haben sie sich eine eigene Volksversammlung, den Nationalen Widerstandsrat *Shora-ye Moqawemat-e Melli* geschaffen, die allerdings nur aus Mitgliedern und Sympathisanten der Volksmujahedin besteht. Der Widerstandsrat mit Sitz in Paris hat sogar schon die zukünftige Staatspräsidentin des Iran „gewählt", die, selbstverständlich zufällig, in der Führungshierarchie der Partei an zweiter Stelle steht und und Gattin des Führers - also des zukünftigen „First Gentleman"- ist.

Politisch-ideologisch zeichnen sich die Volksmujahedin vor allem durch ihr Festhalten am Führerprinzip aus, von dem sie die Lösung aller politischen und gesellschaftlichen Probleme erwarten. Ihren Führer, Masud Rajawi, setzen sie in Wert und Stellung mit dem Iran gleich und geben die Parole aus: „Rajawi Iran, Iran Rajawi"; ihm gegenüber gilt absoluter Gehorsam. Da interne Opposition nicht geduldet wird, bleibt ihr nichts anderes als der Austritt aus der Organisation übrig, was besonders in letzter Zeit häufig vorkommt. Auf der Grundlage ihres Dogmatismus, Isolationismus und Führungsprinzips ist es den Volksmujahedin gelungen, die bestorganisierte Oppositionspartei zu sein. Sie verfügen über eigene bewaffnete Verbände, die allerdings im Irak stationiert sind und somit einen Faktor in der Politik Saddam Husseins gegenüber dem Iran darstellen. Mit ihrer Demokratiefeindlichkeit, ihrem Autoritarismus und ihrer Feindseligkeit gegenüber anderen oppositionellen Kräften jagen sie diesen schon jetzt mehr Furcht ein als das islamische Regime es vermag.

Die Treue zu den alten Dogmen bewahren auch einige kleinere kommunistische Gruppen marxistischer, leninistischer, maoistischer, trotzkistischer und sonstiger Provenienz, wenn auch nicht alle mit gleicher Standhaftigkeit oder mit der von den Mujahedin praktizierten Insistenz. Dafür, daß sie vom Sturm der Zeit nicht ganz verschont geblieben sind, sprechen die ständigen Spaltungen, die sich innerhalb dieser Organisationen ereignen.

Zu den unerwarteten politischen Folgen der Revolution und der durch die islamische Führung verursachten ökonomischen Krise des Landes gehört auch die Entstehung eines royalistischen Lagers. Diese Schah-Anhänger finden insbesondere unter jenen Bevölkerungsteilen Zuspruch, die sich aus eigener Erfahrung oder durch Erzählungen der älteren Generation an die relativ bessere wirtschaftliche Lage unter dem Schah-Regime erinnern können. Daraus vermögen die Royalisten indes kein Kapital zu schlagen, sind sie doch in eine Vielzahl kleiner Grüppchen gespalten, die heillos miteinander zerstritten sind. Ein führender Royalist schätzte in einem Gespräch mit dem Autor dieses Artikels die Zahl der roylistischen Organisationen im Exil auf etwa 40. Die wichtigste von ihnen ist wahrscheinlich diejenige, die zur Zeit dem ältesten Schah-Sohn nahesteht, die Organistaion der Konstitutionalisten Irans *Sazman-e Mashruteh-Khahan-e Iran*. Das von dieser Organisation verfolgte Ziel ist die Gründung einer konstitutionellen Monarchie auf demokratischer Basis nach dem Vorbild europäischer Monarchien. In dem Maße, wie sie zwischen dieser Staatsform und den Praktiken des Schah-Regimes Unterschiede sieht, übt sie Kritik an letzterem. Die Ziele anderer royalistischer Organisationen reichen von einer ähnlichen konstitutionellen Monarchie bis hin zu einem autoritären System nach dem Vorbild der alten Schahs.

Chancen und Perspektiven

Alle oppositionellen Organisationen befinden sich aufgrund der von den Mullahs ausgeübten Repression in einer Art Wartestellung. Daher kann man nur Vermutungen darüber anstellen, ob und in welchem Ausmaß die einzelnen Parteien der Opposition bei der Bevölkerung auf Zustimmung stoßen. Diese hängt vor allem auch davon ab, auf welche Weise - durch ein gewaltsam herbeigeführtes Ende des herrschenden Regimes oder durch eine von diesem durchgeführte Liberalisierung - und wann der Repression ein Ende gesetzt werden kann; natürlich sind auch andere Faktoren, auf die wir hier allerdings nicht eingehen können, von großer Bedeutung.

Mit Sicherheit wünschen sich sämtliche oppositionellen Organisationen - seien sie islamistisch oder säkularistisch, radikal oder liberal - einen Iran ohne Herrschaft der islamischen Rechtsgelehrten. Die meisten Parteien stellen sich eine parlamentarische Demokratie vor, in der die Religion entweder überhaupt keinen oder nur einen begrenzten Einfluß auf den Staat ausübt.

Diese Demokratie wird entweder als Monarchie oder Republik mit oder ohne islamische Orientierung vorgestellt. Die zwei anvisierten Staatsformen sind jedoch nicht miteinander vereinbar, weshalb Republikaner und Monarchisten entweder miteinander verfeindet sind oder nur taktische, zeitlich begrenzte Bündnisse eingehen können. Auszuschließen für die absehbare Zukunft ist auch jedes Bündnis zwischen den Volksmujahedin und anderen oppositionellen Organisationen vor allem aufgrund der starken hegemonistischen Neigungen der Volksmujahedin.

Die innerhalb der Opposition herrschende Uneinigkeit wird noch dadurch verstärkt, daß sie den Kampf gegen das Regime auf unterschiedlichem Wege führen will. Während auf der einen Seite die Priorität (Mujahedin) oder die Gleichzeitigkeit (Demokratische Partei Kurdistan) des bewaffneten Kampfes betont wird, haben sich andere für eine friedliche Durchsetzung ihrer Ziele entschieden, und zwar als Folge der graduellen Öffnung des bestehenden Regimes (Freiheitsbewegung, Nationale-Republikanische Organisation u.a.). Andere wiederum hoffen auf einen Volksaufstand, der, ähnlich wie die Revolution von 1979, dem Regime ein jähes Ende breiten und ihnen den Weg für die Errichtung einer Republik resp. Monarchie ebnen würde. Während die Befürworter revolutionärer und gewaltsamer Lösungen über kein Mittel der Gewaltanwendung verfügen, weisen die auf den Volksaufstand Wartenden auf Anzeichen hin, daß dieser in „nicht allzu ferner" Zeit geschehen könnte. Als solche Anzeichen werten sie die Unruhen, die in den letzten Jahren vermehrt in verschiedenen Städten ausgebrochen sind, aber auch die weitverbreitete Unzufriedenheit in der Bevölkerung, die irgendwann explodieren könnte. Die Befürworter eines friedlichen Übergangs hoffen auf die Wirkung ihrer Warnungen, die sie immer wieder an die Adresse der Herrschenden bzw. der Einsichtigeren unter diesen aussprechen. Dadurch daß sie ihnen nicht nur die schwarze Zukunft des Landes und der Nation, sondern auch ihre eigene vor Auge führen, wollen sie diese dafür gewinnen, den Weg für die Demokratie zu ebnen. Die Befürworter eines friedlichen Weges rechnen somit auch mit einer neuen Spaltung innerhalb des Regimes. Sie spekulieren darauf, daß ein Teil der Herrschenden positiv auf ihre Appelle reagieren und so jene Brücke bilden könnte, ohne die der Übergang nicht zu realisieren ist.

Obwohl das Regime tatsächlich weitgehend zersplittert ist, gibt es doch noch kein erkennbares Zeichen dafür, daß einige seiner bedeutenderen Vertreter bereit wären, sich für eine derartige Aufgabe zur Verfügung zu stellen. Zwar gibt es innerhalb der herrschenden Lager eine Art interne Opposition (vertreten durch die Organisation der Mujahedin der Islamischen Revolution, den Verein Islamischer Studenten, einzelne Personen und durch Presseorgane wie die Tageszeitung *Salam* und die Wochenschrift *Asr-e Ma*[13], die für eine politische Öffnung eintritt, sicher ist jedoch, daß viele dieser Oppositionellen die Öffnung nur für sich selbst fordern. Nach dem Tode Khomeinis von ihren Machtpositionen verdrängt, wünschen sie sich ihre Rückkehr zu den Schaltstellen der Macht. Andere gehen weiter und bringen ihre Unzufriedenheit sogar bezüglich der Herrschaft der Rechtsgelehrten deutlich zum Ausdruck. Sie befinden sich jedoch in keiner Position, die es ihnen erlauben würde, einen entscheidenden Beitrag zum Erfolg des erwähnten friedlichen Übergangs zu leisten. So bleibt der Opposition nichts anderes übrig, als auf bessere Zeiten zu warten. In dieser Situation könnte sie versuchen, ihre Aussichten für die Zukunft dadurch zu verbessern, daß sie ihre neuen Ideen weiter vertieft, ihre Kritik am bisherigen Politik-, Religions- und Entwicklungsverständnis ausbaut, ihre Vorstellungen von den von ihr gewünschten Alternativen auf der Grundlage der verbesserten Kenntnis der iranischen Gesellschaft und der Welt präzisiert, ihre interne Auseinandersetzungen von sachfremden Einflüssen freimacht und sich so auf den Tag vorbereitet, an dem sie direkt an der politischen Führung des Landes teilnehmen kann.

■ *Asghar Schirazi ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients an der Freien Universität Berlin.*

Anmerkungen:

1) Die aufgeführten externen Gründe bestimmen zum Teil auch das Denken und Handeln der Herrschenden. Innerhalb der Opposition war vor allem die Linke von diesen externen Faktoren beeinflußt.
2) Zu diesem Thema siehe Asghar Schirazi: The Islamic Development Policy. The Agrarian Question in Iran. Boulder/Col. 1993.
3) Ehsan Naraqi schrieb in dieser Zeit sein Buch Ghorbat-e Gharb (Fremdheit des Westens), 1. Auflage 1974, Teheran. Von Daryush Shaygan stammt das Buch: Asiya dar barabar-e Gharb (Asien gegenüber dem Westen), das 1977 in erster Auflage in Teheran erschien.
4) Die iranische Tageszeitung Kayhan nennt in der Ausgabe von 28.8.1979 die Namen von 99 politische Organisationen.
5) Siehe hierzu: Asghar Schirazi, The Constitution of Iran. Politics an the State in the Islamic Republic. London (erscheint 1996).
6) Ali Mirsepassi-Ashtiani and Valentine M. Moghadam: The Left and Political Islam in Iran: A Retrospect and Prospects. In: Radical History View, 51 (1991), S. 27-62.
7) Rah-e Azadi Nr. 39 (1995), S. 8 und 39f.
8) Enqelab-e eslami dar Hejrat, Nr. 49, März/April 1985.
9) Bazargan: Sargozasht wa Sarnewesht-e Ideolozhi-ye enqelab (Das Schicksal der Ideologie der Revolution). Teheran 1986.
10) Einige Veteranen der Nationalen Front im Inland unternehmen zur Zeit Schritte zur Wiederbelebung dieser Sammelorganisation, deren Erfolg nicht nur vom Grad der Zulassung entsprechender Aktivitäten abhängt.
11) Zum Begräbnis Bazargans sollen am 2.1.1995 über 40.000 Menschen erschienen sein.
12) Siehe hierzu Asghar Schirazi: Gegenkultur als Ausdruck der Zivilgesellschaft in der Islamischen Republik Iran. In: Ferhad Ibrahim/Heidi Wedel, Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient, Opladen 1995, S. 135-164.
13) Andere Presseorgane, die dieser Opposition nahestehen sind, wie (kürzlich) die Zeitung Jahan-e Eslam und die Wochenschrift Payam-e Daneshju, verboten worden.

Die iranische Linke zwischen Dogma und Revision

Hamid Ahmadi

Im Jahre 1892 entstanden in den Städten Teheran, Tabriz, Rasht, Qawzin, Maragheh und Ardebil die ersten Studienzirkel Irans. Sie agierten im Untergrund. In den mehr als 100 Jahren, die seitdem vergangen sind[1], hat die iranische Linke mehrere Hochs und Tiefs durchlaufen, schwere Kämpfe geführt, bittere Niederlagen erlitten, beachtliche Sympathien erfahren und ist großem Haß begegnet. Sie hat sich von Anfang an dem Marxismus zugewandt, hierbei dominierte jedoch nicht die methodisch-kritische sondern die revolutionär-emotionale bzw. romantische Seite. Zwar ließen manche marxistische oder sozialdemokratisch orientierte Intellektuelle einiges an Zuneigung für die reformerischen und demokratischen Aspekte des Marxismus erkennen, ihr Einfluß blieb aber beschränkt. Die Bewegung wurde besonders nach der Oktoberrevolution in Rußland vom Leninismus und Stalinismus dominiert.

In den letzten zwei Jahrzehnten vor der Revolution von 1978/79 entstanden über zehn neue radikale Parteien und Gruppen, die sich als marxistisch-leninistisch, marxistisch-leninistisch-maoistisch oder trotzkistisch bezeichneten. Ideologisch wie politisch folgten diese den vier zu dieser Zeit weltweit bestehenden Modellen: dem sowjetischen, maoistischen, kubanischen und dem Drei-Welten-Modell, das nach dem Tode Maos in China entwickelt wurde.

Der Zusammenbruch des Ostblocks und die iranische Revolution haben innerhalb der iranischen Linken starke Veränderungen ausgelöst und sie vor neue Fragen gestellt; Fragen mit schwerwiegenden ideologischen, theoretischen, politischen wie organisatorischen Konsequenzen. Eine Folge davon waren die in diesem Ausmaß noch nie erlebten Spaltungen und Auflösungen innerhalb der Linken. Heute ist die Zahl der isoliert und nur noch individuell wirkenden Linken größer als die Zahl derjenigen, die Mitglied irgendeiner Organisation sind. Eine andere Folge war, daß viele alte Glaubenssätze in Zweifel gezogen wurden; manche Ideen wurden verworfen, andere sind Gegenstand harter theoretischer Auseinandersetzungen. Begriffe wie Reform, Revolution, Klasse, Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit, politische Macht, Kapitalismus und Markt- bzw. Planwirtschaft werden neu diskutiert und bilden gleichzeitig die Grundlage für politische und organisatorische Grenzziehungen. Eine zentrale Frage ist, welche Alternative zur Islamischen Republik angestrebt werden soll, und welche Bündnisse auf dem Wege dahin einzugehen sind.

Bisher sind aus diesen Auseinandersetzungen - allgemein betrachtet - zwei linke Strömungen hervorgegangen: eine stellt sich Sozialismus als alternative Gesellschaftsordnung zum Kapitalismus vor; die zweite versteht darunter eher eine Bewegung innerhalb des kapitalistischen Systems, die auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen für die Demokratisierung der Ordnung kämpft. Im politischen Jargon in- und außerhalb der linksgerichteten Bewegung werden der ersten Strömung Adjektive wie *radikal, revolutionär, kommunistisch* oder *traditionell* zugeschrieben, die zweite wird als *reformistisch, neu, demokratisch* oder *liberal* bezeichnet.

Die 'radikale' Strömung strebt einen proletarischen Staat an, der von der Arbeiterklasse und dem werktätigen Volk erkämpft und geprägt werden soll. Sie ist überzeugt vom baldigen Zusammenbruch des Kapitalismus und davon, daß der Sozialismus für die Welt noch nie so notwendig war wie heute. Demokratie kann demnach nur das Resultat eines Sieges des proletarischen Klassenkampfes sein. Im Kampf gegen die Islamische Republik setzt sie sich ein für ein Bündnis aller Kräfte, die sich dem Sozialismus, der sozialistischen Demokratie und der Arbeiterklasse verpflichten. Über Fragen wie der nach der Form des angestrebten sozialistischen Staates und der nach der Art und Weise, wie der kapitalistische Staatsapparat zerstört werden soll (Generalstreik, allgemeiner bewaffneter Aufstand usw.), herrscht keine Einigkeit innerhalb dieser Strömung.

Die zweite Strömung zeichnet sich durch ihre Kritik an bisherigen Denk- und Handlungsweisen aus und dadurch, daß sie heute noch in der Phase der Formulierung einer neuen Identität steckt. Die Gründung eines Arbeiterstaates hat sie bereits aus ihrem theoretisch-politischen Programm gestrichen. Sie lehnt es auch ab, eine Bewegung als sozialistisch zu bezeichnen, die sich allein auf die Arbeiterklasse bezieht. Unter Demokratie stellt sie sich ein System vor, in dem demokratische Rechte für alle verbürgt sind, und in dem sich Vertreter aller sozialen Klassen und Schichten an der politischen Macht beteiligen können. Im Kampf für die Bildung einer Alternative zur Islamischen Republik setzt sich diese Strömung für ein breites Bündnis aller demokratisch und republikanisch eingestellten Kräfte ein. Als Alternative stellt sie sich eine parlamentarische Demokratie in Form einer Republik vor, die nach Meinung von einigen föderalistisch sein soll.
Die wichtigsten Organisationen dieser Strömung werden im folgenden vorgestellt:

Demokratische Partei des Iranischen Volkes (DPIV) *(Hezb-e demokratik-e Mardom-e Iran)*

1984 haben einige Mitglieder des Zentralkomitees der Tudeh-Partei (zu denen der ehemalige erste Sekretär der Partei Iraj Eskandari gehörte) zusammen mit einer Gruppe von Kadern und Mitgliedern damit begonnen, die Politik der Parteifüh-

rung, die diese nach der Revolution von 1978/79 betrieb, in innerparteilichen Kreisen zu kritisieren und die Art und Weise, wie das neue Politbüro im Exil (während des 18. Plenums der Partei im Februar 1984) zusammengesetzt wurde, anzuprangen. Innerhalb der Tudeh-Partei entstand folglich eine kritische und als abspalterisch bezeichnete Strömung, die sich schließlich ganz abspaltete und auf einer Versammlung im Jahr 1986 die Demokratische Partei des Iranischen Volkes (DPIV) gründete. Bei der Parteigründung fand die Ablehnung des Marxismus-Leninismus keinen Konsens. Zwar wurden die von der Tudeh-Partei und der KPdSU geteilten kominternistischen und internationalistisch-proletarischen Einstellungen abgelehnt, aber dennoch wurde an der Bildung einer einheitlichen Partei der Arbeiterklasse, die aus dem Bündnis der iranischen Kommunisten entstehen sollte, festgehalten. Die Partei sollte die Führung der Arbeiterklasse bei der demokratischen Revolution sicherstellen, was als Garant für die sozialistische Ausrichtung der Revolution gesehen wurde[2].

Die Konstituierung der DPIV beschleunigte und verstärkte die Kritik in- und außerhalb der Tudeh-Partei und führte zu einer schrittweisen Verwerfung leninistischer und gar ideologisch ausgerichteter Positionen. Dies setzte sich auch innerhalb der DPIV durch, so daß sie sich als erste der linksgerichteten Organisationen vom Leninismus wie realexistierenden Sozialismus abgrenzte. Sie verwarf damit auch die Idee, sich als Partei der Arbeiterklasse zu verstehen. Diese Entwicklung zeigt sich bereits in Dokumenten, die sie vor dem zweiten Kongreß 1989 und vor dem Fall der Berliner Mauer herausgab[3].

Auf dem zweiten Kongreß der DPIV im Jahr 1989 war nunmehr von 'Sozialismus mit menschlichem Antlitz' die Rede, dessen Realisierung davon abhinge, daß die Mehrheit der Bevölkerung diesen auf der Grundlage einer entwickelten Wirtschaft bewußt anstrebe. Seitdem spricht die DPIV weniger von demokratischem Sozialismus als von Demokratie und Menschenrechten, wenn es um theoretisch-politische Grundsätze geht. Diese will sie in Zusammenarbeit mit allen republikanisch-demokratischen Organisationen und Kräften in einer parlamentarisch-demokratischen Republik realisieren. Die DPIV gibt die Monatsschrift Rah-e Azadi heraus.

Organisation der Volksfedaiyan Irans -Mehrheitsfraktion (OVIM) *(Sazaman-e Fadaiyan-e Khalq-e Iran - aksariyat)*

Die OVIM ist aus der Fusion von zwei radikalen Gruppen, die vorwiegend von jungen Studenten in der ersten Hälfte der 60er Jahre mit dem Ziel, das Schah-Regime gewaltsam zu stürzen, gegründet wurden. Seit dem bewaffneten Angriff auf eine Gendarmeriestation in der Region Siahkal (im Norden Irans) vom 8. Februar 1971 nannten diese sich die Guerillas der Volksfedayian. Bei verschiedenen bewaffneten Auseinandersetzungen mit den Sicherheitskräften des Schah-Regimes verloren sie bis zur Revolution von 1979 dreimal fast alle Führungsmitglieder, die entweder im Kampf umkamen oder eingekerkert wurden. 1979 waren nicht einmal mehr 50 'einfache' Mitglieder am Leben und in Freiheit.

Durch die Revolution erfuhr die OVIM, die schon am Erlöschen war, neuen Auftrieb und konnte sich aufgrund der Popularität, die sie insbesondere unter den Jugendlichen aufgrund ihres radikalen Kampfes gegen das Schah-Regime gewonnen hatte, innerhalb kurzer Zeit zur größten linken Organisation entwickeln. Ihre Mitgliederzahl schnellte in die Höhe und wurde bald auf 400.000 geschätzt[4]. Alle Mitglieder des Zentralkomitees, das im Juli 1979 in Freiheit gewählt wurde, stammten aus der ex-studentischen Guerillabewegung[5].

Der Aufschwung war bald von internen Spannungen und Zersplitterungen gefolgt. So verließen im Juni 1980 drei Mitglieder des Zentralkomitees die Organisation und gründeten zusammen mit ihren Anhängern eine eigenständige Organisation, den sog. Minderheitenzweig der OVI. Nachdem die OVIM auf den Plena Dezember 1980 und März 1981 beschlossen hatte, sich der Tudeh-Partei anzunähern, kam es zu der bedeutendereren Abspaltung einer Gruppe, die sich fortan Organisation der Volksfedaiyan Irans nannte[6], die sich 1992 selbst auflöste. Auch die Mutterorganisation gab sich auf Beschluß der Führung seit 1981 diesen Namen[7]. Parallel zu ihrem Bekenntnis zum Marxismus-Leninismus, den sie im Programm als 'einzige wissenschaftliche und revolutionäre Weltanschauung in unserer Epoche' bezeichnete, fand auch eine Annäherung an den Ostblock statt. Sie bezeichnete sich nunmehr als politische Organisation der Arbeiterklasse und erklärte die Einführung des Sozialismus im Iran als das Endziel. Zudem bekannte sie sich zu der Theorie des 'nichtkapitalistischen Entwicklungsweges', wie sie die KPdSU entwickelt hatte. Dieser Ansatz lieferte die theoretische Grundlage für eine Politik der Unterstützung des islamischen Regimes. Sie erhoffte sich außerdem, die Tudeh-Partei, deren Popularität nur noch gering war, ganz ersetzen zu können.

Diese Politik nutzte weder der OVIM noch der Tudeh-Partei; beide wurden seit 1983 verstärkt verfolgt, bis sie im Inland ganz zerschlagen wurden. Mehr als 1000 Mitglieder und Kader wurden verhaftet, 100 davon hingerichtet[8]. Die meisten der Überlebenden flüchteten ins Ausland und leben seitdem als Asylberechtigte in Afghanistan, Tashkent, Baku und einigen westeuropäischen Ländern.

Das Erlebnis dieser Niederlage, die unmittelbare Erfahrung der tatsächlichen Lebensverhältnisse in den Ländern des realexistierenden Sozialismus und der Zusammenbruch des Ostblocks verursachten in der OVIM zahlreiche entscheidende ideelle wie organisatorische Veränderungen. Die Mehrheit ihrer Mitglieder verließen die Organisation; Unstimmigkeiten griffen um sich und führten zur Bildung von Fraktionen. Zahlreiche ideologische Bestandteile ihrer ideologischen Identität wurden von der Organisation aufgegeben oder gründlich revidiert. Auf dem ersten Kongreß im August 1990 verabschiedete sich die Organisation von den leninistischen Partei-, Revolutions-, Klassen- und Sozialismustheorien und verwarf darüberhinaus jede Bindung zwischen Ideologie und Staat. Sie trat für die Einführung einer demokratischen, repräsentativen und föderalistischen Republik in Iran ein, wozu ihrer Ansicht nach eine auf friedlichem Wege stattfindende Ablösung der Iranischen Republik notwendig war. Dieser Umorientierungsprozeß setzte sich in den folgenden Kongressen fort und ent-

fernte die Organisation immer weiter von ihren einstigen ideologischen Maximen. Auf dem vierten Kongreß im Juli/August 1995 votierten mehr als 60 Prozent für das neue Parteiprogramm.
Die Organisation gibt die etwa vierzehntägig erscheinende Publikation *Kar* (Arbeit) heraus.

Minderheitsfraktion der Organisation der Revolutionären Arbeiter des Iran (ORAI) *(Sazman-e Karegaran-e enqelabi-ye Iran. Jonah-e aqaliyat)*

Anders als die Mehrheitsfraktion (s. nächster Absatz) zählt diese Fraktion der ORAI aufgrund ihrer zuletzt im Juni 1995 bekanntgegebenen Positionen zur reformistischen neuen Linken. Sie betrachtet die sozialistische Bewegung nicht mehr als eine, die allein die Arbeiterklasse angeht. Sozialismus stellt für sie die dynamische Summe von entsprechenden Werten dar, die sich in der bestehenden Gesellschaft in dem Maße durchsetzen, wie sich die Produktivkräfte, die menschliche Gesellschaft und die Kultur entwickeln und für sie gekämpft wird. Solange die Voraussetzungen des Sozialismus nicht erfüllt sind, hat sich ihrer Ansicht nach die sozialistische Bewegung für grundlegende Reformen einzusetzen und betrachtet sich so immer als die radikalste Kraft zur Verteidigung der Demokratie[9].

Die reformistischen Positionen der Minderheitsfraktion kamen bereits auf ihrem ersten Kongreß im Oktober 1990 zu Tage. Die Minderheitsfraktion der ORAI spricht sich für ein Bündnis aller revolutionären und demokratischen Gruppen zum Sturz des islamischen Regimes aus.

Von den Organisationen, die zur dogmatischen Strömung der linksgerichteten Bewegung zählen, sind insbesondere zwei von relativer Bedeutung: die Tudeh-Partei und die ORAI-Mutterorganisation, deren Vorstellungen im folgenden ausführlich dargestellt werden.

Organisation der Revolutionären Arbeiter Iran (Der Weg der Arbeiter) ORAI

Die ORAI wurde am 25. Mai 1979 von bekannten Guerillakämpfern der Schah-Ära gegründet, die kurz vor dem Machtwechsel im Februar 1979 aus der Haft entlassen worden waren. Hätte man sie an der Gründung der Guerilla-Organisation der Volksfedaiyan teilnehmen lassen, würden einige von ihnen dort zentrale Positionen einnehmen. Persönliche Rivalitäten und Gruppeninteressen scheinen dem entgegengestanden zu haben. Die Gründungsmitglieder der Organisation waren gegen den bisherigen Guerillakrieg und lehnten den Maoismus, die Dreiweltentheorie wie die Tudeh-Partei (aufgrund ihres Reformismus) ab. Ihre Positionen legte die Organisation in dem Parteiorgan *rah-e karegar* (Der Weg der Arbeiter) dar. Sie war der Ansicht, daß der revolutionäre Kampf um die Achse der Arbeiterklasse organisiert werden muß. Folglich konzentrierte sie hierauf ihre Aktivitäten.

Aufsehen erregte die Organisation mit dem theoretischen Beitrag zur Spezifizierung des Klassencharakters der neuen Staatsmacht. Sie sprach von einer aufkommenden Staatskaste, deren Kern die herrschende Geistlichkeit bildet, die sich auf den Staatskapitalismus und den religiösen Glauben der Bevölkerung stützt10. Schon 1979 warnte die ORAI vor dem Herannahen der religiösen Despotie. Andererseits verehrte sie Stalin als „einen Kommunisten mit stählernem Willen, der den Aufbau der ersten neuen Gesellschaft in dem ersten sozialistischen Land der Welt anführte".[11]

Von den seit Juni 1981 verstärkten Repression gegen die Opposition war auch die ORAI stark betroffen. Nach einer etwa zweijährigen Untergrundarbeit gelang einem Teil ihrer Führungskräfte die Flucht ins Ausland, wo sie seit März 1984 ihr Parteiorgan herausgeben. In der ersten Nummer dieses Blattes beklagen die exilierten Führer der ORAI die erlittenen menschlichen Verluste, bedauern aber auch eigene große Fehler[12]. Dennoch halten sie weiterhin an ihren romantischen Vorstellungen von einer proletarischen Revolution fest. Der Zusammenbruch des sowjetischen Blockes veranlaßte zwar die Mehrheit in der Organisation zur Kritik an der sozialistischen Praxis. Als Alternative entschieden sie sich aber für einen Rekurs auf den marxistischen Sozialismus. So tritt die ORAI nach wie vor für die Mobilisierung der kommunistischen Bewegung der Arbeiterklasse ein, wovon sie auch den Erfolg der demokratischen Bewegung abhängig macht. Wer für ein umgekehrtes Verhältnis zwischen diesen Kampfzielen eintritt, verschiebt nach Ansicht der ORAI den Sozialismus auf den St. Nimmerleinstag[13]. Sie strebt den Sturz des islamischen Regimes an und konzentriert sich hierbei auf ein Bündnis mit sozialistischen Kräften.

Massen-Partei Iran *(Hezb-e Tudeh-ye Iran)*

Diese auch außerhalb Irans als *Tudeh-Partei* bekannte Organisation stellt die älteste noch existierende Partei der traditionell ausgerichteten Linken dar. Seit einem halben Jahrhundert versteht sie sich als die Partei der Arbeiterklasse Irans und bekennt sich zum Marxismus-Leninismus[14]. In den Jahren 1941 bis 1953 war sie die größte und best organisierte Partei in der zeitgenössischen Geschichte Irans. Namhafte Intellektuelle waren Mitglied und ihre Arbeiterorganisation, der *Vereinigte Rat der Arbeiter*, zählte mehrere hunderttausend Mitglieder[15]. Seit 1983 verlor sie jedoch massiv an Bedeutung. Einige Mitglieder des Zentralkomitees, Kader und mehr als 95 Prozent der Mitglieder verließen die Partei aus verschiedenen Gründen, wie etwa aus Protest gegen den Einfluß der KPdSU auf die Aufstellung des Politbüros der TPI, aus wachsendem Zweifel gegenüber dem von der sowjetischen Partei dominierten proletarischen Internationalismus, aus Mißtrauen gegen die Führung der Partei und aus zunehmendem Bewußtsein über den Widerspruch zwischen der Realität im realexistierenden Sozialismus und der Ideologie und Propaganda. Weitere Gründe hierfür waren der Zusammenbruch des Ostblocks und der Fall der Berliner Mauer sowie zunehmender Zweifel an der Richtigkeit der leninschen Theorien.

Die kleine Gruppe, die heute noch den Namen der Partei trägt, setzt sich aus Personen zusammen, die sich nostalgisch an die Ära Stalins erinnern und dagegen protestieren, daß alle Fehler und Irrtümer diesem Mann zugeschrieben werden[16]. Wie andere traditionelle kommunistische Parteien nehmen sie an, daß die Perestrojka und der Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus von ausländischen

Geheimorganisationen betrieben wurden[17]. Obwohl sich die TPI ähnlich wie andere traditionelle linke Organisationen Irans zum Marxismus-Leninismus bekennt, wird sie von diesen zu keinen gemeinsamen Verhandlungen und Aktionen zugelassen.

Organisation der Guerilla-Volksfedaiyan Irans - Minderheitsfraktion (OGVI) *(Sazman-e Cherikha-ye Fada'i-ye Khalq-e Iran - aqaliyat)*

Diese Organisation ist das Überbleibsel einer Reihe von Spaltungen, die im Juni 1980 in der Organisation der Volksfedaiyan begannen und seither innerhalb ihrer Minderheitsfraktion weitergehen. Dies hatte die Bildung verschiedener Splittergruppen zur Folge, wie „zurückgetretener Flügel", „Fedaiyan Organisation" und „Oberster Rat". Aufgrund der Repressionen durch das Regime floh ein Teil der Führung ins Ausland und nahm dort die Aktivitäten wieder auf. Die OGVI kämpft für den Sturz des islamischen Regimes. An dessen Stelle soll ein Staat der Arbeiter und Werktätigen auf Rätebasis errichtet werden. Der Sturz soll durch die revolutionäre Aktion der Massen (politischer Generalstreik und Massendemonstrationen) eingeleitet und mit einem bewaffneten Aufstand vollendet werden.

Organisation der Vereinigung der Volksfedaiyan Irans *(Sazman-e Ettehad-e Fadaiyan-e Khalq-e iran)*

Diese Organisation entstand im Frühjahr 1994 aus der Vereinigung einiger Gruppen, die zwischen 1981 und 1992 die Guerilla-Organisation der Volksfedaiyan verlassen hatten. Seit Mai 1994 gibt sie das Partei-Blatt mit dem Titel *Ettehad-e Kar* (Vereinigung der Arbeit) heraus. Im Juni 1994 hat sie eine politische Plattform verabschiedet, in der sie sich als eine kommunistische Organisation bezeichnet, deren Aktivitäten hauptsächlich auf folgende Punkte konzentriert sind: „Herstellung der allseitigen Verbindung mit den Arbeitern und Werktätigen, aktive Beteiligung an ihren laufenden Kämpfen sowie Führung dieser Kämpfe in Richtung auf den Sturz des Kapitalismus und den Übergang zum Sozialismus". Ihr unmittelbares politisches Ziel ist der durch die Revolution der Massen herbeigeführte Sturz der Islamischen Republik sowie die Errichtung einer volksdemokratischen Republik. Hierzu ruft sie alle revolutionär-linksgerichteten Strömungen zur Einheit auf, die den Kern des neuen politischen Systems bilden sollen[18].

Kommunistische Partei Irans (KPI) *(Hezb-e Komonist-e Iran)*

Einige Gründer der KPI waren in der Zeit vor der Revolution von 1979 im Ausland aktiv. Nach der Revolution verlagerten sie ihre Aktivitäten in den Iran, wo sie im Sommer 1983 zusammen mit der kurdischen Partei *Kumale* und einigen anderen kommunistischen Gruppen die KPI gründeten. Das Zentralkomitee gibt das Organ *Komonist* heraus. Die KPI betrachtet sich als die politische Organisation der Arbeiterklasse Irans, die sich zum Marxismus-Leninismus und proletarischen Internationalismus bekennt. Ihr Ziel ist die Zerstörung des Kapitalismus und den Aufbau des Sozialismus und Kommunismus. Sie kämpft für die Einheit der Arbeiterklasse im Weltmaßstab und die Errichtung der Kommunistischen Internationale.

Mit dem Zusammenbruch des sozialistischen Blocks verschärften sich die internen Auseinandersetzungen bis sich 1994 eine Gruppe von Führungskadern abspaltete und die *Kommunistische Arbeiterpartei* gründete. In der ersten Nummer ihres Organs *Anternational* stellt sie sich als marxistische Partei vor, die die Arbeiterklasse bei der Beseitigung der kapitalistischen Ordnung unterstützt, um eine auf ökonomischer und sozialer Gleichheit beruhende Ordnung zu errichten, die die politische Freiheit und die Entfaltung der materiellen wie spirituellen Kreativität gewährleisten soll. Eine Voraussetzung davon ist der Sturz des islamischen Regimes[19].

Bündnis der Iranischen Kommunisten *(Ettehadiyeh-e Komonistha-ye Iran - Sarbedaran)*

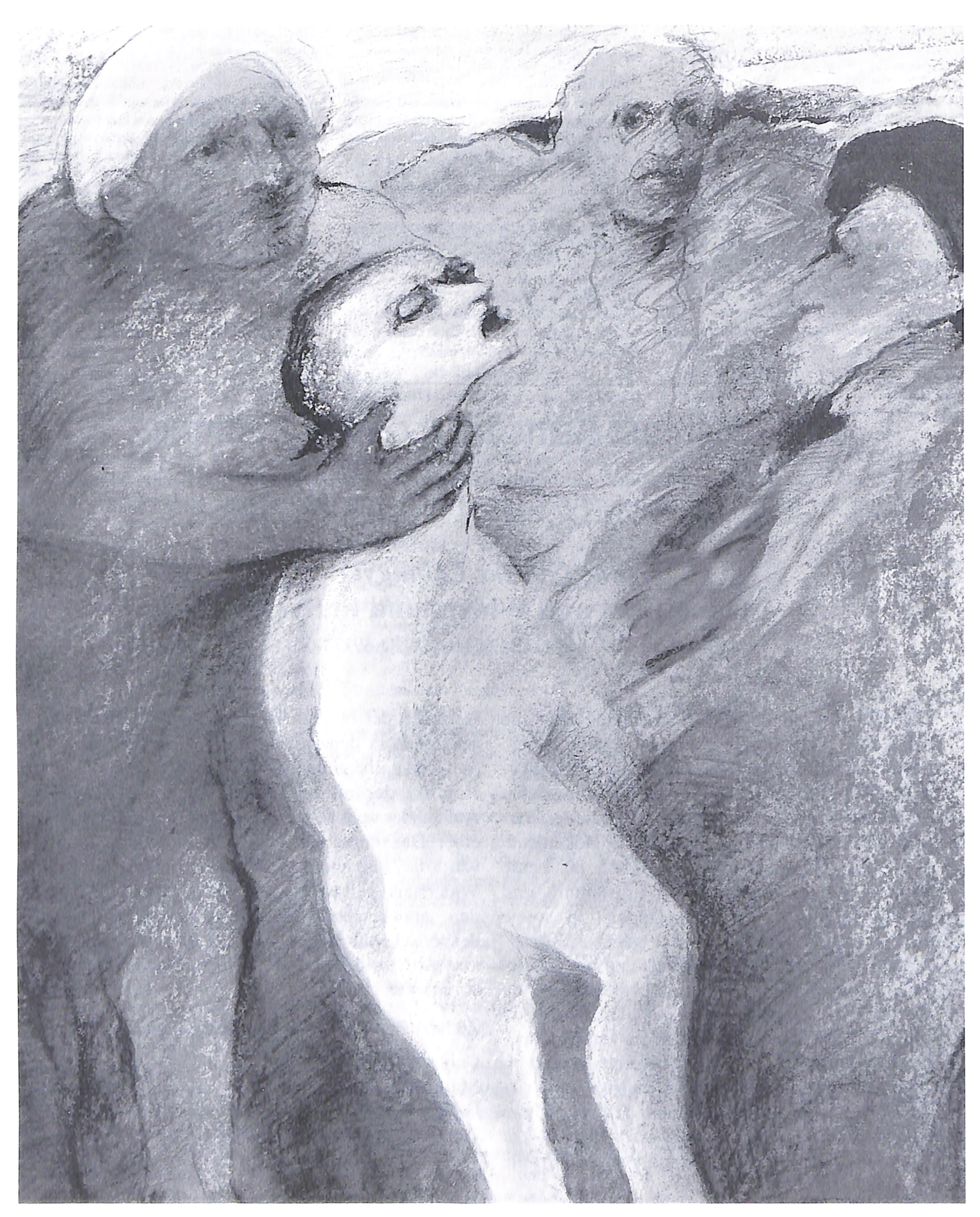
Der Grundstein dieser Organisation wurde 1968 in Berkely (California) gelegt, die zunächst *Organisation der Kommunistischen Revolutionäre Iran (ML)*[20] genannt wurde. Diese bekannte sich zum Marxismus-Leninismus maoistischer Ausrichtung. 1971 wurde sie nach der Vereinigung mit der *Gruppe Palästina* (Goruh-e Felestin) in *Bündnis der Iranischen Kommunisten* umbenannt. Diese zählte zu den Stützen des bewaffneten Kampfes in Iran. Als *Sarbedaran-Gruppe*[21] beteiligte sich ein Teil ihrer Aktivsten an einer bewaffneten Auseinandersetzung mit dem Islamischen Regime in der nordöstlichen Stadt Amol wenige Jahre nach der Revolution und erlitt dabei schwere Verluste. Vor etwa zwei Jahren riefen ehemalige Mitglieder der *Sarbedaran* das alte Bündnis wieder ins Leben und nahmen auch die Herausgabe ihres Organisationsblattes *Haqiqat* (Wahrheit) wieder auf. Sie bekennt sich nach wie vor zum ML maoistischer Ausprägung und strebt als unmittelbares Ziel eine demokratische Revolution neuer Prägung unter der Führung des Proletariats an. Diese soll eine Welt, frei von jeglicher Unterdrückung und Ausbeutung, schaffen[22].

■ *Hamid Ahmdi ist Mitarbeiter des International Institute of Social History, Amsterdam.*

Anmerkungen:

1) Die Gründer der ersten marxistischen Zellen in Iran waren Mitglieder einer Gruppe armenischer Intellektueller. Den Entschluß hierzu faßten sie am 5. Januar 1891 in Tabriz, von wo aus sie ihre Aktivitäten organisierten. Einige Aktivisten der sozialdemokratischen Gruppen in Tabriz wurden von diesen im Marxismus unterwiesen; so auch Awtis Mikailyian (Soltanzadeh), der spätere Führer der KPI und deren Vertreter bei der Komintern. Zugang zu diesen Informationen erhielt der Autor durch die Vermittlung seines Freundes Zare' Markariyan im Archiv des Mechitaristenklosters in Wien. Über eine weitere Gruppe um Alexander Atabekiyan in der Stadt Rasht vgl. deren Korrespondenz mit Max Nettlau und Peter Kropotkin in: Guide to the International Archives and Collections at the International Institute of Social History, Amsterdam.
2) Dokumente des ersten Kongresses dieser Organisation. Vgl. hierzu das Archiv der historischen Dokumente der iranischen Linken (1917-1990) beim International Institute of Social History in Amsterdam sowie Archiv für Forschung und Dokumentation - Iran, Berlin e.V.
3) mabani-ye nazari-siyasi-ye hezb-e demokratik-e mardom-e iran. mosawwab-e kongereh-ye douwom, mordad 1369.
4) Aus den Interviews, die der Autor mit acht führenden Mitgliedern der Guerilla-Feda'i-Bewegung geführt hat. Diese sind in Verbindung mit dem vom Autor beim International Institute of Social History, Amsterdam, durchgeführten Projekt zur 'Oral History of the Iranian Left'

(1920s - 1980s) entstanden.
5) asnad-e nakhostin kongereh-ye sazaman-e fadaiyan khalq-e iran - aksariyat. Tir 1370, S. 17.
6) ebd., S. 219.
7) ebd., S. 63 und 228.
8) Aus dem Interview des Autors mit Tahmaseb Waziri, einem ehemaligen Mitglied des Zentralkomitees der Organisation.
9) tarh-e kolli-ye mabani-ye nazari - siyasi-ye gerayesh-e aqaliyat-e sazman-e karegaran-e enqelabi-ye iran (rah-e karegar), in: Rah-e Karegar, Nr. 128 (1374).
10) kast.e hokumati; in: Rah-e Karegar, Nr. 10 (Beilage), S. 15, Bahman 1358.
11) Sadeh-ye dou enqelabi-ye bozorg, in: Rah-e Karegar, Nr. 4 (1358).
12) Rah-e Karegar, Nr. 1 (1363).
13) asnad-e pishnahadi baraye bahs wa tasmimgiri dar kongrehye douwom-e sazman-e rah-e karegar, in: Rah-e Karegar, Nr. 121 (1373). Siehe auch das Interview von Mohammad Shalguni mit dem Sender Seda-ye Karegar, in: Rah-e Karegar, Nr. 64 (1368).
14) In den Dokumenten des ersten und zweiten Kongresses der Partei der Jahre 1944 und 1948 bekennt diese sich noch nicht zum Marxismus-Leninismus. Erst im Herbst 1952 gab sie eine Broschüre unter dem Titel „Das Programm der Tudeh-Partei Irans für die gegenwärtige Phase der Entwicklung in unserem Lande“ heraus, in dem sie sich als Partei der Arbeiterklasse mit marxistisch-leninistischer Weltanschauung bezeichnet. Daran hielt sie dann in den darauf folgenden Jahren fest.
15) Abrahamian, Ervand (1984): Iran between two re volutions, Princeton University Press, 347-353.
16) Nameh-ye Mardom, Nr. 457 (1995).
17) Ettehad-e Kar, Juni 1995.
18) Ettehad-e Kar, Juni 1995.
19) Anternational, Nr. 17 (1995).
20) Komonist, Nr. 1 (1970). Ausführliche Angaben über diese Organisation sind im Interview des Autors mit Hamid Shoukat enthalten. Sie werden als ein Teil der vom Verfasser geplanten Veröffentlichung von Aufzeichnungen zur „Oral History of Iranian Left“ den interessierten LeserInnen zugänglich gemacht.
21) Genannt nach einer sozial-religiösen Bewegung, besonders im nordöstlichen Teilen Irans im 14. Jahrhundert. Wortwörtlich bedeutet dieser Name die Gehängten.
22) Haqiqat, Nr. 24 (1995).



Bevor sie ihn richten, nehmen sie ihm sein Blut, 1984 — *Akbar Behkalam*

Die Schule der Zeitschrift Kiyan

Mohammad Borghei

Die Reformer der Schule der Zeitschrift Kiyan begannen ihre Aktivitäten unter der Leitung von Abdolkarim Sorusch nach der Revolution. Sorusch widmete sich vorwiegend wissenschaftlichen und weniger politischen Fragen. Zu seinen frühen Publikationen zählen eine Abhandlung über den iranischen Theosophen Molla Sadra (1572-1640)[1], die Khomeinis Gefallen gefunden hatte,[2] sowie einige Schriften, die sich gegen den Marxismus richteten.[3]
Seine erste Auseinandersetzung hatte er mit dem Philosophieprofessor Reza Dawari. Dieser beschuldigte Sorusch der Verwestlichung *(gharbzadegi)* und argumentierte in Anlehnung an Martin Heidegger, die Iraner könnten westliche Werte nicht selektiv, sondern nur in ihrer Gesamtheit übernehmen. Sorusch, dem es inzwischen gelungen war, die Aufmerksamkeit von Intellektuellen aus religiösen Kreisen auf sich zu ziehen, konterte mit seiner „Theorie der Kontraktion und Ausdehnung der Scharia".[4] Ihre zentrale Aussage kann in drei Punkten zusammengefaßt werden:

- Die islamische Rechtskunde *(fiqh)* stellt nicht unmittelbar Gottes Wort dar, sondern nur eine seiner möglichen Interpretationen durch den Menschen.
- Da sich alle Wissenschaften ständig weiterentwickeln und gegenseitig beeinflussen, unterliegt auch die *fiqh* dem Gesetz ständigen Wandels und wechselseitiger Beeinflussung, d.h. sie muß sich den Wissenschaften anpassen und sich erneuern.
- *Fiqh* stellt nur eine der möglichen Islamwissenschaften dar. Philosophen, Mystiker und Wissenschaftler nehmen bezüglich des Wissens über die Religion den gleichen Rang wie die Rechtsgelehrten ein.

Mit dieser Theorie entzieht Sorusch der Behauptung der Rechtsgelehrten jede Grundlage, wonach die *fiqh* eine heilige und zudem die einzige Religionswissenschaft sei. Indem er klärt, die *fiqh* sei wie jede andere von Menschen betriebene Wissenschaft von anderen wissenschaftlichen Disziplinen beeinflußt, stellt er sowohl den Anspruch auf ewige Gültigkeit ihrer Bestimmungen als auch deren direkte Verbindung zur Offenbarung in Frage. Mit der so betriebenen Entsakralisierung der Bestimmung der *fiqh* und deren Dynamisierung befreit diese Theorie einerseits die Herrschenden von den Problemen, die ihnen das versteinerte Wissen der traditionellen Geistlichkeit bei der Lösung politischer Tagesfragen in den Weg stellen. Andererseits untergräbt sie aber zugleich die Legitimität der Herrschaft der Rechtsgelehrten, indem sie die Heiligkeit ihres Werkzeuges, *fiqh*, in Frage stellt.
Diese Theorie spaltete die Geistlichkeit in Befürworter und Gegner. Sie war so fundiert ausgearbeitet, daß auch die traditionellen Rechtsgelehrten sie nicht einfach ignorieren konnten. Der angesehene Ayatollah Mohammad Mojtahed Schabestari[5] unterstützte Sorusch und sorgte dafür, daß diese Auseinandersetzung auch auf akademischer Ebene geführt wurde. So wurde verhindert, daß sie sich zu einem rein politischen Streit zwischen Geistlichkeit und Laien entwickelte.Religiöse Autoritäten wie die Ayatollahs Makarem Schirazi, Ja'far Sobhani, Hojjatoleslam Kafi und Eslami kritisierten Soruschs Theorie, konnten ihre Verbreitung aber nicht behindern. Andere Gelehrte wie Mohammad Reza Saleh Nezhad und Mohammad Nafisi nahmen sie hingegen in Schutz und erwiderten die Kritik.Das erste Forum in dem die Auseinandersetzung geführt wurde, war die Zeitschrift *Kayhan-e Farhangi*. Die traditionelle Geistlichkeit setzte die Einstellung der Zeitschrift durch, worauf die Gruppe um Sorusch 1991 eine eigene Zeitschrift, *Kiyan*, gründete. Sie wurde trotz aller Schikanen zu einem der meist verkauften Periodika des Landes.
Als Doktor der Pharmakologie (Teheran) und der Wissenschaftsphilosophie (London) genießt Sorusch Akzeptanz bei Akademikern und Intellektuellen. Seine Schriften über die islamischen Wissenschaften bezeugen zudem sein fundiertes Wissen auf diesem Gebiet. Die Geistlichkeit muß ihn deshalb als Gegner ernst nehmen.

Die Auseinandersetzung zwischen der Geistlichkeit und Sorusch konzentriert sich auf drei Punkte:

1. Die Religionsgelehrten bringen vor, nicht alle wissenschaftlichen Disziplinen stünden in gegenseitiger Beeinflussung. So blieben etwa in der Mathematik wie in der *fiqh* allen neuen Strömungen zum Trotz viele Bestimmungen konstant. Sorusch ist dagegen der Meinung, daß vom Standpunkt der modernen Epistemologie auch selbstständig erscheinende Wissenschaften durch gemeinsame Axiome, Begriffe und Prämissen miteinander verbunden seien.
2. Nach Ansicht der Religionsgelehrten verhalten sich die Anhänger von Soruschs Theorie wie Skeptiker und Hegelianer in der Philosophie. Sie betonen, daß Religiosität den Glauben an das Unveränderliche und Absolute voraussetze. Sorusch, der sich der von diesem Vorwurf ausgehenden Gefahr bewußt ist, entgegnet seinen Kritikern, daß er zwischen *a priori (pischini)* und *a posteriori (pasini)* Erkenntnissen unterscheide. Dementsprechend gebe es eine absolute und unveränderliche Scharia, welche Sache des Schöpfers sei, und ein Verständnis der Scharia durch die Rechtsgelehrten, welches unweigerlich von Theorien abhängig sei, die sie für richtig halten. Wie unser Wissen von der Erde keinen Einfluß auf ihre Kugelform habe, so ändere das veränderliche Verständnis der Rechtsgelehrten von der Scharia nichts an deren absoluten und ewigen Wesen.
3. Die Rechtsgelehrten kritisieren, daß die Theorie von Sorusch die Wissenschaften über die Offenbarung stelle

und so eine illegitime Hermeneutik *(t'awil)* betreibe. Darauf erwidert Sorusch, daß die Offenbarung nicht von den Wissenschaften abhänge, sondern davon, wie sie von den Wissenschaften verstanden werde.

Ayatollah Mojtahed Schabestari unterteilt die Rechtsgelehrten in diesem Zusammenhang in zwei Gruppen: Die erste Gruppe vertritt die Auffassung, der menschliche Intellekt allein reiche nicht aus, das Interesse der Menschen zu erkennen. Daher sende Gott Propheten zu deren Leitung und verfüge Gesetze, welche ewige Gültigkeit besäßen. Die Aufgabe der Rechtsgelehrten sei daher, die Gesetze zu verstehen und dafür einzutreten, daß sie zu jeder Zeit und an jedem Ort beachtet würden. Die zweite Gruppe geht dagegen davon aus, daß Gott nicht Gesetze, sondern Werte festsetze. Es sind die Menschen, die im Rahmen dieser Werte Gesetze formulieren. Selbst Gesetze, die explizit im Koran und in der Tradition formuliert worden sind, seien nicht als ewig und konstant anzusehen. Daher könnten diese Gesetze im Laufe der Zeit entweder, wie beispielsweise die die Sklavenhaltung betreffenden, ihre Notwendigkeit verlieren, oder durch Gesetze ersetzt werden, die den Erfordernissen der Zeit entsprechen und auf denselben Werten basieren. Schabestari weist darauf hin, daß die jeweilige philosophische Haltung eine politische und soziale impliziere.[6]

Das Verhältnis der Regierung zur Schule der Zeitschrift Kiyan ist ambivalent. Einerseits sieht die Regierung in den von dieser Schule vertretenen Ideen eine Gefahr für die Herrschaft der Rechtsgelehrten, andererseits kommt es ihren Interessen entgegen, wenn die in den religiösen Akademien herrschende Ordnung angegriffen wird. Denn die orthodoxen Rechtsgelehrten stehen mit ihrer starren Interpretation der *fiqh* der Staatsführung oft im Wege. Dagegen betreibt die Schule der Zeitschrift Kiyan gewissermaßen eine Säkularisierung der Religion, welche diese den Erfordernissen der Staatsführung anpaßt. Daher stoßen Soruschs Ideen, trotz seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Geistlichkeit, bei den Regierenden auf offene Ohren. Auf der anderen Seite ist es der Sohn Motahharis, der Sorusch lobt, ihn jedoch gleichzeitig auffordert, nicht den Rat seines Vaters zu vergessen, d.h. nicht wie Schari'ati die Richtung der *menhaiyun* (Verfechter eines Islam ohne Geistlichkeit) einzuschlagen.[7]

Die Schule der Zeitschrift Kiyan hat heute als religiöse Reformgruppe ihren festen Platz in der iranischen Gesellschaft. Sorusch ist so einflußreich, daß ihm gegenüber sogar Ayatollah Makarem Schirazi eine defensive Haltung einnehmen muß, auch wenn er ihn wegen seiner Rede in der Universität Isfahan, in der Sorusch die Geistlichkeit schwer angegriffen hatte, heftig attackiert.[8]Die Schule der Zeitschrift Kiyan ist inzwischen so gefestigt, daß sie es sich erlauben kann, in ihrer Zeitschrift auch Artikel abzudrucken, deren Autoren viele von Soruschs Ideen ablehnen. Ein Beispiel hierfür ist die Kritik von Hamid Paydar, der im Gegensatz zu Sorusch die Auffassung vertritt, Islam und Demokratie seien miteinander unvereinbar.[9]

Vor der Revolution hatten religiöse Intellektuelle der Geistlichkeit vor allem zweierlei vorgeworfen, zum einen politische Abstinenz, zum anderen Kollaboration mit den Herrschenden. Der erste Vorwurf ist seit der Revolution gegenstandslos geworden. Die Geistlichkeit ist sogar dazu übergegangen, ihre traditionelle Haltung zu leugnen, und behauptet nun, schon immer an vorderster Front gegen Despotie und Fremdherrschaft gekämpft zu haben. Was den zweiten Vorwurf betrifft, so liefert die herrschende Dominanz der Religion über den Staat einen Beweis dafür. In dieser Situation ist die Schule der Zeitschrift Kiyan entstanden, die diesen zweiten Vorwurf auf theoretischer Ebene wieder aufgreift und untermauert. Der Schaden, den sie der Geistlichkeit auf diese Weise zufügt, ist so groß, daß diese nicht umhin kann, ihr Verständnis von Religion zu revidieren - selbst wenn sich der Staat der Islamischen Republik ändern sollte.

Die Schule der Zeitschrift Kiyan entstand infolge eines Wandels im Denken der traditionellen Geistlichkeit, der durch deren Konfrontation mit der westlichen Zivilisation eingesetzt hatte, besonders nach der Revolution von 1979. Die von der Geistlichkeit bis dahin praktizierte Ignoranz gegenüber Reformen und Innovationen war nach der Revolution, d.h. nach ihrer Machtübernahme, nicht mehr möglich. Sorusch und die Schule der Zeitschrift Kiyan können den versteinerten Islam davor bewahren, von der Geschichte vergessen zu werden. Sie können das religiöse Denken neu beleben und den Erfordernissen der Gegenwart anpassen. Aber die traditionelle Geistlichkeit setzt sich dagegen zur Wehr. Wir werden bald Zeugen davon werden, wie diese durch Repression versuchen wird, Sorusch und der Schule der Zeitschrift Kiyan den Boden unter den Füßen zu entziehen. Da sie jedoch keine Lösungen für die gegenwärtigen Probleme bereitzustellen vermag, wird sie daran scheitern, und die Zukunft wird Sorusch und seinen Gesinnungsgenossen gehören.

■ *Dr. Mohammad Borghei ist Wissenschaftler und freier Schriftsteller.*
Der Artikel wurde aus dem Persischen übersetzt und stark gekürzt.

Anmerkungen:

1) Abdolkarim Sorusch, *Nahad-e na aram-e jahan*, Teheran 1994.
2) Abdolkarim Sorusch, *Qese-ye arbab-e m'arefat*, Teheran 1994.
3) Abdolkarim Sorusch, *Naqdi bar tazad-e diyalektiki*, 4. Aufl., Teheran 1993; *Ideolozhi-ye scheytani*, 5. Aufl. Teheran 1994.
4) Artikelserie in *Kayhan-e Farhangi* 1987-1990 und als Buch unter dem Titel *Qabz wa bast-e teorik-e schari'at*, Teheran 1991.
5) Siehe seine Artikelserie unter dem Titel *aql wa din* in *Kayhan-e Farhangi* 1987-1989.
6) Siehe *Aql wa din* in *Kayhan-e Farhangi*, Nr. 20 (1989), S. 14ff.
7) Von Schari'ati stammt der Ausspruch: „Wie Mossadeq Wirtschaftspolitik ohne Öleinnahmen betrieb, so möchte ich Islam ohne Geistlichkeit." Daher wurden er und seine Freunde *menhaiyun* genannt, was man etwa mit Negativisten übersetzen könnte.
8) *Jahan-e Eslam*, Frühjahr 1993.
9) Hamid Paydar, *Paradox-e eslam wa demokrasi*, Kiyan, Nr. 19 (1994).

Sorusch ist in der letzten Zeit mehrfach von Hizbollahis tätlich angegeriffen worden, das letzte Mal am 11. Oktober dieses Jahres in Teheran. Sorusch war vom Verein islamischer Studenten eingeladen worden, in der technischen Fakultät der Universität Teheran einen Vortrag über Mystik zu halten. Als er das Gebäude betrat, versuchten Hizbollahis, ihn daran zu hindern. Es kam zu einem Handgemenge, und Sorusch mußte das Gebäude durch den Hintereingang verlassen, wie ihm die Sicherheitskräfte nahelegten, denn es bestünde Lebensgefahr für ihn.



Erpreßbrief aus Persien: „Rettet, bevor es zu spät ist.", 1984 — *Akbar Behkalam*

Die religiöse Opposition

Ali Moradi

Religiöse oppositionelle Strömungen, Organisationen und Gruppen, die heute inner- und außerhalb Irans agieren, sind zumeist in der Zeit vor der Revolution 1979 entstanden. Bevor sie sich entfalten konnten, fielen sie nach der Revolution jedoch dem allgemeinen Verbot oppositioneller Aktivität zum Opfer. Zur Zeit sind sie im Iran kaum geduldet, viele agieren vom Ausland aus. Die einzige Ausnahme bildet die Organisation der Mujahedin der Islamischen Revolution (OMIR), die offiziell als Partei anerkannt ist. Die Haltung der unten vorgestellten Gruppen gegenüber der sogenannten Herrschaft der Rechtsgelehrten ist durch ein unterschiedliches Maß an Ablehnung gekennzeichnet. Während eine Organisation wie die Volksmujahedin diese mit allen Mitteln bekämpft, legt die OMIR Wert darauf, daß ihre Kritik an der Herrschaft und der Art, wie sie praktiziert wird, im Rahmen des bestehenden Systems formuliert wird.

Freiheitsbewegung *(Nehzat-e Azadi)*

Als eine liberal-islamische Organisation gab die Freiheitsbewegung am 15. Mai 1961 ihre Gründung bekannt. Als islamische Strömung führt sie die Geschichte ihrer Entstehung jedoch auf 1941 zurück, d.h. auf die Zeit, in der das autoritäre Regime Reza Schahs zusammenbrach und die ersten islamischen Studenten- und Akademikervereine ins Leben gerufen wurden. Aufgrund massiver Repressionen, die besonders nach Juni 1963 ansetzten und u.a. zur langjährigen Inhaftierung der Führer der FB führten, blieb ihr versagt, sichtbare Aktivitäten im Inland zu entfalten. Der Ausbruch der revolutionären Aktionen in den Jahren 1978/79 setzte jedoch diesem Zustand ein Ende, so daß die FB ihre Arbeit wieder aufnehmen konnte. Wenige Tage vor dem Machtwechsel im Februar 1979 beauftragte Revolutionsführer Khomeini den Führer der FB, Mehdi Bazargan, zur Bildung der provisorischen revolutionären Regierung, in der die Mitglieder der FB die Mehrheit bildeten. Doch der bald erfolgte Kurswechsel Khomeinis zugunsten radikalerer islamischer Strömungen beendete im November desselben Jahres die Ära dieser Regierung und damit den Einfluß Bazargans bzw. der FB. Von den seit Juni 1981 verstärkten Repressionen gegen die Opposition blieb auch die FB nicht unberührt. Seitdem wird sie zwar noch geduldet, aber ihre Mitglieder werden immer wieder verfolgt und sind Mißhandlungen ausgesetzt. Seit dem Tod Bazargans am 20. Januar 1995 schlug die FB eine vorsichtigere Politik gegenüber dem Regime ein, was u.a. durch die Wahl von Ibrahim Yazdi zu seinem Nachfolger zum Ausdruck kam.

Die linke Fraktion der Freiheitsbewegung wird vor allem durch den Ingenieuer Ezzatollah Sahabi repräsentiert und unterscheidet sich von der Mehrheitsfraktion besonders durch ihre egalitären Tendenzen. Obwohl seit 1981 die offene politische Aktivität dieser Gruppe nicht mehr geduldet wird, melden sich ihre Mitglieder in offiziellen Zeitungen immer wieder zu Wort. Von der Position einer oppositionellen Gruppe aus führen sie einen Dialog mit den Herrschenden. 1988 gaben sie die Zeitschrift *Ehya* (Wiederbelebung) heraus und gründeten einen Verlag, in dem sie ihre publizistischen Aktivitäten fortsetzen. Sahabi gründete 1992 die kritische, auf Politik und Ökonomie spezialisierte Zeitschrift *Iran-e Farda* (Iran von Morgen), von der bislang mehrere Nummer erschienen sind.

Bewegung der Kämpferischen Muslime *(Jonbesh-e Mosalmanan-e Mobarez)*

Diese ist als Organisation nach der Revolution gegründet worden und gab zeitweilig das Blatt *Ommat* heraus. Sie wird vom Veterinärmediziner Dr. Habibollah Peyman geführt. Dieser ist stark von Erich Fromm beeinflußt, weshalb in seinem Islamverständnis die Freiheit des Individuums eine wichtige Rolle spielt. Trotz ihrer erzwungenen offiziellen Auflösung im Jahre 1981 setzen die Mitglieder ihre Aktivitäten fort, besonders in Bereichen, wo sie dies als Intellektuelle tun können. Die seit einigen Jahren erscheinende Zeitschrift *Farhang-e Touse`e* (Kultur der Entwicklung) steht ihnen nahe.

Islamische Bewegung des Iranischen Volkes *(Jonbesh-e Eslami-ye Mardom-e Iran - JAMA)*

Die JAMA wurde von dem Psychiater Dr. Kazem Sami gegründet. Ihr Ziel war es, eine Synthese zwischen Islam, Sozialismus und einer Demokratie, die auf einem Rätesystem basiert, herzustellen. 1981 von der politischen Bühne verdrängt, meldete sich 1986 besonders Dr. Sami wieder zu Wort und versuchte, eine Vermittlerrolle zwischen den Führern des Regimes und den liberalen Oppositionellen zu spielen. 1988 wurde er auf bis heute noch ungeklärte Weise ermordet. Seine Anhänger sind weiterhin aktiv. Sie halten Distanz zum Regime und versuchen sich dabei so zu verhalten, daß sie nicht wieder von der politischen Bühne abtreten müssen.

Abolhasan Bani Sadr und seine Sympathisanten

Diese agieren seit 1981 im Exil und sind in einer losen Organisation namens *Majame-ye Eslami-ye Iranian* vereinigt. Als ehemaliges Mitglied der Nationalen Front und der Konföderation der Irani-schen Studenten CISNU hatte sich Bani Sadr zunächst der von Khomeini geführten Bewegung angenähert und während und kurz nach der Revolution eine steile, aber kurze Karriere gemacht: Er wurde zum ersten Staatspräsidenten der Islamischen Republik gewählt, jedoch kurz darauf von Khomeini abgesetzt. 1981 nach Paris geflüchtet, gibt er dort seitdem eine vierzehntägig erscheinende Zeitschrift mit dem Titel *Enqelab-e Eslami dar Hejrat* (Die Islamische Revolution im Exil) heraus, die er bis zu deren Verbot im Iran als Tageszeitung herausgegeben hatte.

Organisation der Volksmujahedin Irans *(Sazman-e Mojahedin-e Khalq-e Iran)*

Die Gründung dieser Organisation geht in die sechziger Jahre zurück, in die Zeit, in der sich die oppositionellen Bewegung allgemein radikalisierte und bereit war, den bewaffneten Kampf gegen das Schah-Regime zu unterstützen. Ideologisch wurde sie zu dieser Zeit einerseits von den is-

lamreformerischen Ideen Mehdi Bazargans und Ali Shariatis beeinflußt und andererseits von vulgär-marxistischen Theorien des historischen und dialektischen Materialismus. Nach anfänglichem Aufschwung geriet sie bald unter dem Druck der Sicherheitsorgane des Regimes und verlor dabei fast alle ihrer führenden Mitglieder. Die Revolution von 1978/79 verschaffte den noch lebenden Führern der Organisation die Möglichkeit, wieder in Erscheinung zu treten und Aktivitäten zu entfalten. Sie stieß dabei auf breite Sympathie der jugendlichen Bevölkerung. Von der Beteiligung an der Staatsmacht ausgeschlossen, schlug sie bald wieder oppositionelle Wege ein und sah sich dabei repressiven Maßnahmen ausgesetzt. Mitte 1981 war sie gezwungen, ihre Aktivitäten ins Ausland zu verlagern. Kurz davor schloß sie mit dem in Ungnade gefallenen damaligen Staatspräsident Bani Sadrs ein Bündnis, auf dessen Grundlage der sogenannte Nationale Widerstandsrat *Shoura-ye Melli Moqawemat* gegeründet wurde. 1984 verließen jedoch Bani Sadr und einige andere inzwischen beigetretene Organisationen den Nationalen Widerstandsrat wieder. 1986 zog die Führung der Volksmujahedin von Paris in den Irak um, wo sie dann alles daran setzte, das Regime im Iran mit Hilfe militärischer Macht zu stürzen. Ein im Jahre 1988 vorgenommener Vorstoß in diese Richtung scheiterte jedoch kläglich. 1994 löste die Organisation alle ihre außerhalb Iraks bestehenden Zellen formell auf, um sie in den wiederbelebten Nationalen Widerstandsrat einzubringen. Zuvor wechselte eine Teil der Führung vom Irak wieder nach Paris. Hier wählte der Nationale Widerstandsrat im Oktober 1993 Mariam Rajawi, Ehefrau von Masud Rajawi, dem unbestrittenen Führer der Organisation, zur „Staatspräsidentin des Widerstandes."

Organisation der Volksmujahedin Irans - Gruppe Meysami

Diese ist aus einer Spaltung innerhalb der Hauptorganisation der Volksmujahedin kurz nach der Revolution entstanden und unter dem Namen ihres Gründers Lotfollah Meysami bekannt. Sie gab bis Oktober 1992 das Blatt *Rah-e Mojahed* (Weg des Mojaheds) heraus, in dem sie ihre systeminternen oppositionellen Positionen formulierte. Das Blatt wurde anschließend verboten.

Eine andere Gruppe, die sich 1980 von den Volksmujahedin abgespalten hat, ist unter dem Namen ihres Leiters, Reza Re'ys Tus, bekannt. Im Gegensatz zur Mutterorganisation steht sie der linken Fraktion der Freiheitsbewegung und der von Dr. Peyman geführte Gruppe nahe.

Die Gruppe *Ershad* (Führung)

Diese ist außerhalb Irans um Ehsan Shari'ati, dem Sohn Ali Shri'atis, versammelt. Sie versucht, eine Synthese zwischen Koran, den Ideen Ali Shari'atis und der Frankfurter Schule herzustellen und daraus ein neues Islamverständnis abzuleiten. Sie gab zeitweilig die Zeitschrift *Khandaq* (Graben) heraus, deren Publikation sie jedoch aus uns unbekannten Gründen eingestellt hat.

Die Gruppe Ideale der Entrechteten (*Arman-e Mostazafin*)

Diese folgt ebenfalls den Ideen Ali Shari`atis. Ihre Parole lautet: „Gnosis, Gleichheit, Freiheit". Sie bekämpft das Islamverständnis der Geistlichkeit in radikaler Form, ohne jedoch wie die Volksmujahedin gegen das Regime Gewalt anzuwenden. Von den Mujahedin unterscheidet sie sich auch durch ihre ablehnende Haltung gegenüber den marxistischen Elementen in deren Islaminterpretation. Dessen ungeachtet wurde auch diese Gruppe vom Regime verfolgt.
Infolge einer Abspaltung von dieser Gruppe ist eine weitere entstanden, die sich den Namen Monotheisten *(Mowahhediyun)* gegeben hat. Diese unterscheidet sich von ihrer Muttergruppe allein durch ihre Auffassung vom praktischen Kampf.

Die Gruppe Wache Geistlichkeit (*Rohaniyat-e Bidar*)

Diese Gruppe entstand vor der Revolution und trug den Namen *Allah al-Akbar*. Sie vertrat eine kämpferisch politische Haltung. Ihr wichtigster Vertreter vor der Revolution war der Geistliche Salehi Najafabadi, der Verfasser eines berüchtigten Buches mit dem Titel *Shahid-e jawid* (Der ewige Märtyrer). Der bekannteste Vertreter dieser Gruppe war nach der Revolution jedoch ein Mann Namens Mehdi Hashemi, der unter der Aufsicht des designierten Nachfolgers von Khomeini, Ayatollah Montazeri, die Abteilung für Befreiungskämpfe bei den Revolutionsgarden leitete. Ihre radikale Haltung, die zuletzt in der Bekanntmachung der Iran-Contra-Affäre zum Ausdruck kam, führte dazu, daß 1986 auf Befehl Khomeinis eine Hetzkampagne gegen sie geführt wurde, infolge derer viele ihrer Mitglieder verhaftet und hingerichtet wurden.

Mujahedin der Islamischen Revolution (*Sazmane-e Mojahedin-e Enqelab-e Eslami*)

Diese Bewegung ist aus der im Jahre 1979 erfolgten Fusion von sieben, vor der Revolution im Untergrund aktiven, pro-khomeinischen Gruppen entstanden. Ihre Führer bekleideten nach der Revolution höchste Ämter in der Verwaltung und bei den Revolutionsgarden. Bevor sie auf Anordnung Khomeinis im Jahre 1986 ihre Auflösung verkündete, spaltete sie sich in eine konservative, dem Privatsektor zuneigende und eine etatistisch-moderne, sozial-radikale Fraktion. Die letztgenannte Fraktion hat Anfang 1992 die Organisation wieder ins Leben gerufen und seitdem eine kritische, aber auf eine Reform des Regimes hinzielende, semi-oppositionelle Haltung eingenommen. Ihr Organisationsblatt erscheint seit einigen Monaten zweimal monatlich unter dem Titel *Asr-e Ma* (Unsere Zeit).

Die Gruppe um die islamisch-feministische Zeitschrift Zanan

Die Zeitschrift *Zanan* ist das Sprachrohr einer Gruppe von Frauen, die beeinflußt sind von Ideen des Philosophen Abdolkarim Sorush und von der islamreformerischen Position, die durch die ihm nahestehende Zeitschrift Kiyan eingenommen wird. Sie versuchen, eine Art feministische Interpretation des Islam zu vertreten. Als Folge eines Dissenses in der Zeitschrift *Zane-e Ruz* (Frau von Heute), in der traditionelle islamische Positionen dominieren, ist die Zeitschrift *Zanan* 1988 entstanden und wird von der Chefredakteurin Shahla Sherkat geführt.

Die Gruppe um die Zeitschrift Kiyan

(siehe den Beitrag von Mohammad Borghei in diesem Heft)

■ *Ali Moradi ist Student der Philosophie*



Zum Gedenken an Amir 7.6.1984 - „Allahs Diener“ sahen zu, 1984 — *Akbar Behkalam*

Die entwicklungspolitische Diskussion

Javad Kooroshy

Die entwicklungspolitischen Vorstellungen in der Zeit vor der Revolution

Vor der Revolution im Iran (1979/1357) standen sich zwei extrem entgegengesetzte wirtschaftspolitische Konzeptionen gegenüber. Einerseits die wachstumsorientierte herrschende Konzeption der Schah-Administration, die sich über eine Integration der iranischen Wirtschaft in den Weltmarkt bemühte, das uneingeschränkte Eigentumsrecht des Individuums an Produktionsmitteln zumindest formal billigte und den freien Devisenverkehr und Außenhandel praktizierte, andererseits die „Konzeptionen“ der vielzähligen politisch-oppositionellen Gruppen, die sich gegen das Schah-Regime herausgebildet hatten, sich aber in ihren wirtschaftspolitischen Vorstellungen kaum voneinander unterschieden. Abgesehen von den bürgerlich-liberalen Kräften, die eine den nationalen Interessen entsprechende Wirtschaftspolitik - in Anlehnung an die Mossadeq-Ära - forderten, waren sich die meisten oppositionellen Kräfte einig in ihrer Ablehnung der freien Marktwirtschaft, wie sie unter dem Schah-Regime praktiziert wurde.

Die dominante wirtschaftspolitische Vorstellung innerhalb der Opposition vor der Revolution 1979 war die in der entwicklungspolitischen Diskussion als „Dissozationstheorie“ bekannte Strategie, wonach die Abkoppelung der nationalen Wirtschaft vom Weltmarkt, mit dem Ziel einer „autozentrierten Entwicklung“ als Gegenmodell, als Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme der Entwicklungsländer angestrebt wurde. Die Nähe der „Dissoziationstheorie“ zum marxistisch-leninistischen Ideologie und ihre Hervorhebung der Unabhängigkeit machte sie für alle Oppositionellen attraktiv. Sie lieferte die erforderlichen theoretischen Instrumente für die Rechtfertigung der politischen und ökonomischen Forderungen der linken Opposition und bildete aber auch die gemeinsame Basis für alle oppositionelle Gruppen gegen das Schah-Regime, dem Verrat an den nationalen Interessen vorgeworfen wurde.

Die wirtschaftspolitische Bedeutung der vorrevolutionären Diskussion für die Wirtschaftspolitik nach der Revolution

Vor diesem Hintergrund ist der nach der Revolution eingeschlagene Weg in der Wirtschaftspolitik erklärbar. Der „antiimperialistische“ Charakter der Volksbewegung, welche den Sturz des Schah-Regimes herbeiführte, hinterließ große Spuren in der nachrevolutionären Ära und sorgte für die bis heute andauernde Auseinandersetzung über die wirtschaftspolitische Strategie. Die im Lande herrschenden revolutionären Stimmung fanden ihren Niederschlag in der Verfassung der Islamischen Republik. Schon in der Präambel der Verfassung wurde die Frage der Ökonomie nicht als Selbstzweck - mit Verweis auf die materialistischen Wirtschaftskonzeptionen - behandelt, sondern als Mittel zur Entfaltung der unterschiedlichen menschlichen Kreativitäten. Arbeit für Alle und Schaffung von Voraussetzungen und gleichen Bedingungen um die Kreativität der Menschen zu entfalten, wurde als Staatsaufgabe erklärt. In der Verfassung wurde der Staat einerseits zur Erreichung der wirtschaftlichen Unabhängigkeit, Überwindung der Armut und zur Sicherung der menschlichen Grundbedürfnisse (wie medizinische Versorgung usw.) verpflichtet und andererseits wurde ihm das Eigentumsrecht aller natürlichen Ressourcen, des konfiszierten und besitzlosen Landes und Vermögens übertragen[1]. Diesen Umständen entsprechend stieß die Konfiszierung des Eigentums der Schah-Familie und der Großfabrikanten, die Beschlagnahmung von Ländereien und leerstehenden Immobilien sowie die Verstaatlichung der Banken und Versicherungen auf keinen Widerstand. Selbst der größte Teil des schiitischen Klerus, der sich aus religiöser Überzeugung heraus solchen Maßnahmen widersetzten müßte, hüllte sich lange Zeit in Schweigen. Die oppositionellen Gruppen und Organisationen - mit Ausnahme der Monarchisten - unterstützten die Grundzüge der Wirtschaftspolitik der Regierung der Islamischen Republik in der Zeit unmittelbar nach der Revolution. Die staatlichen Eingriffe in die Wirtschaft wurden mit Genugtuung geduldet. Es wurde sogar kritisiert, daß die Eingriffe nicht umfassend genug seien. Dadurch wurde eine neunjährige etatistische Wirtschaftspolitik, wie sie bis zur Beendigung des Krieges mit dem Irak 1988 unter dem Ministerpräsidenten Mir Husain Musawi betrieben wurde, ermöglicht und begünstigt.

Die Gründe für diese ungewöhnliche Übereinstimmung zwischen der Regierung und der Opposition waren die „antiimperialistische“ (antiwestliche) Haltung der Regierung und die von ihr angekündigten ökonomischen und sozialen Zielsetzungen (die Erlangung der Unabhängigkeit der Wirtschaft vom Ausland, Erreichung der Selbstversorgung des Landes mit einheimischen Produkten und die Schaffung sozialer Gerechtigkeit), die sich voll mit den ökonomischen Vorstellugen der Opposition deckten. Erst nach dem Scheitern der Wirtschaftspolitik und nachdem die iranischen Wirtschaft in die Krise gestürzt war (Rückgang des Bruttoinlandproduktes um ein Drittel des vorrevolutio-

nären Volumens bei einer jährlichen Wachstumsrate der Bevölkerung von 3,9%; Rückgang des Nationaleinkommens und Pro-Kopf Einkommens auf das Niveau des Jahres 1967)[2], begann eine rege Diskussion über die Notwendigkeit einer Revision der bisherigen entwicklungspolitischen Strategie. Bemerkenswerterweise verschärften sich diese Auseinandersetzungen dann, als Staatspräsident Haschemi Rafsandschani im Jahre 1988 seine Wirtschaftsreformen ankündigte[3], die von vielen Kritikern als „Strukturanpassungsprogramm der Weltbank" abgelehnt wurden. Dies zeigte erneut, wie tief verwurzelt die vorrevolutionären Vorstellungen über die wirtschaftliche Entwicklung des Landes sind.

Die Vorstellungen der Opposition und einiger Kritiker über die Entwicklungs- und Wirtschaftspolitik

Die Darlegung und Analyse der wirtschaftspolitischen Vorstellungen aller oppositionellen Gruppen, Organisationen und der Kritiker würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Ich führe deshalb vereinfachenderweise zwei Kategorien ein: die radikalen Gegner des Regimes und die Reformisten.

Die erste Kategorie umfaßt die oppositionellen Kräfte, die sich die Zerschlagung der Islamischen Republik auf ihre Fahnen geschrieben haben. Hierunter fallen sowohl Teile der monarchistischen Gruppen als auch die Organisation der Volksmudschahedin, linksradikale Gruppen sowie Einzelpersonen. Die wirtschaftspolitischen Vorstellungen der meisten dieser Gruppen und Personen sind quasi bei den alten vorrevolutionären Forderungen und Slogans stehengeblieben, als ob sich im Iran nichts verändert hätte und der Sozialistische Block nicht zusammengebrochen wäre. Die Monarchisten, ob militant oder reformistisch, trauern immer noch der Wirtschaftspolitik des Schah-Regimes nach.

Die zweite Kategorie umfaßt ein breites Spektrum von Parteien, Organisationen und Einzelpersonen, die in unterschiedlicher Weise die Verbesserung der politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse anstreben und m.E. zumeist aus einer konstruktiven Sicht die Wirtschaftspolitik der Regierung kritisieren. Hierunter fallen die der *Nehzat-e azadi* (Befreiungsbewegung) nahestehenden Persönlichkeiten; eine große Anzahl der iranischen Wirtschaftswissenschaftler im In- und Ausland, die keiner politischen Organisation angehören sowie ein beachtlicher Teil der Kader und Anhängerschaft der früheren linken Organisationen und Gruppen, die offensichtlich aus den Erfahrungen nach der Revolution und aus dem Zusammenbruch des Sozialistischen Blocks Lehren gezogen haben und nun einen evolutionären Wandlungsprozeß befürworten. Diese Organisationen und Kritiker artikulieren sich zumeist in den Zeitschriften *Farhang wa towse`eh* (Kultur und Entwicklung), *Iran farda* (Der Iran von Morgen), *Kitab-e towse`eh* (Buch der Entwicklung) und *Etala`at siasi wa iqtisadi* (Politische und ökonomische Beilage der Tageszeitung Etala`at). Im folgenden wird versucht, einige Diskussionsansätze der Debatte vorzustellen. Wobei festzuhalten ist, daß bei den Debatten über die Entwicklungs- und Wirtschaftsstrategien ein Trend zur sachlich-wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den wirtschaftlichen Problemen des Landes auszumachen ist. Ferner haben die ideologisierten politisch-dogmatischen und idealistisch-emotionalen Auffassungen an Einfluß verloren. Ihr Rückgang hat mit dazu beigetragen, daß ein halbwegs tolerantes Dialogklima entstanden ist. Im Gegensatz zu früheren Jahren wird die weitere Entwicklung als ein langwieriger sozialer, politischer und ökonomischer Wandlungsprozeß verstanden, in dessen Verlauf nicht nur das quantitative Wachstum der Wirtschaft erreicht werden soll, sondern auch eine qualitative Umgestaltung der Gesellschaft[4].

Für die Ursachen der Unterentwicklung werden von den einzelnen Autoren unterschiedliche Faktoren verantwortlich gemacht. Ein Teil vertritt immer noch die Dependenztheorie, wonach allein exogene Faktoren wie Kolonialismus und Imperialismus für die Unterentwicklung Irans verantwortlich sind[5]. Viele Kritiker der Wirtschaftspolitik der Regierung verweisen jedoch auf endogene Faktoren, die die Entwicklung verhindert haben. Sahabi, Wirtschaftspolitischer Sprecher der *Nehazat-e azadi* sieht in der fehlenden Kapitalakkumulation die Hauptursache für die wirtschaftliche Unterentwicklung Irans. Im Gegensatz zu den Anhängern der Dependenztheorie vertritt er die Meinung, daß allein die politische Unabhängigkeit noch kein Garant für einen wirtschaftlichen Fortschritt ist[6]. Andere Autoren betrachten die Tradition als Hindernis, weil sie der Entwicklung einer „zivilen Gesellschaft" im Wege steht[7]. Die meisten Kritiker verweisen auf zwei Faktoren, die sie für die Unterentwicklung verantwortlich machen: Verhaltensformen der ökonomischen Kultur und die seit Jahrhunderten stagnierende politische Kultur. Sahabi versteht darunter folgendes: unüberlegter Konsum, Verschwendungssucht, Mißbrauch der öffentlichen Mittel, Neigung zur Monopolisierung und Spekulantentum, Abneigung gegenüber produktiver Arbeit, Geringschätzung der Experten und Spezialisten, Planung und Durchführung von Prestigeobjekten, Ablehnung der Partizipation und die Betonung des Partikularismus[8]. Ein weiterer Autor, Peyman, bezeichnet die Stagnation als Besonderheit der iranischen Gesellschaft. Unter Stagnation versteht er das Fehlen von Kreativität und Innovation in den wissenschaftlichen, künstlerischen, kulturellen, materiellen und immateriellen Bereichen. Die Ursachen der Stagnation sind für ihn die permanente Instabilität, der Despotismus, die politischen und rechtlichen Unsicherheiten, das Fehlen der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit, Trägheit und Konsumsucht, Nachahmung und Abhängigkeit, die geringe Bereitschaft zur Kooperation, Opportunismus usw[9]. Infolge der jahrhundertelangen Herrschaft des Absolutismus entstand im Iran eine politische Kultur, die die Reformierung der Gesellschaft und Wirtschaft verhinderte. Für Amirahmadi (Hochschullehrer in den USA) ist das Merkmal dieser politischen Kultur eine Art dualistische Sichtweise, die nur zwischen zwei extremen Polen unterscheiden kann. Aus der Sicht der Iraner, schreibt er, ist eine Regierung entweder gut oder böse. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es für sie keine andere Möglichkeit. Sie akzeptieren keine evolutionären Veränderungen. Die politische Kultur im Iran läßt deshalb keinen Liberalismus zu[10].

Der verpaßte Anschluß Irans an den Modernisierungsprozeß der Welt und die Trägheit der Iraner diesen Prozeß einzuholen, werden von anderen als Ursache für die Unterentwicklung angesehen[11]. Der Wirtschaftswissenschaftler Bayazid

Mardukhi, Berater der staatlichen Plan- und Budgetorganisation, sieht die Ursachen der Unterentwicklung in der Vernachlässigung der Ausbildung und in der geringen Partizipationsmöglichkeit der Bevölkerung sowie in der fehlenden politischen Stabilität[12].
Als Ausweg aus der ökonomischen Krise verweisen die meisten Autoren auf die Bedeutung eines kulturellen Wandels und auf die Notwendigkeit der Reformierung der politischen Verhältnisse[13].
Ohne direkten Bezug auf die derzeitigen politischen Bedingungen werden die Notwendigkeit einer Demokratisierung der Gesellschaft und das Ende der Diktatur als Voraussetzung für die Wirtschaftsentwicklung Irans hervorgehoben. In den Diskussionen betonen die meisten Autoren die Bedeutung eines friedlichen Wandels und den toleranten Umgang miteinander[14]. Trotz der hoffnungsvollen Auffassungen, tauchen aber auch Ansichten auf, die darauf schließen lassen, daß der Einfluß der vorrevolutionären Sichtweise noch sehr groß ist. So nennt Peyman die Meinungsfreiheit als erste Voraussetzung für den Sieg über die Stagnation, betont jedoch an anderer Stelle die Notwendigkeit des Klassenkampfes[15]. Obwohl er an vielen Stellen die Einhaltung der Gesetze und der Verfassung seitens der Herrschenden als unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung hervorhebt[16], relativiert er an andere Stelle die Bedeutung der Rechte des Individuums.

Zusammenfassung

Obwohl die wissenschaftlichen Erkenntnisse noch keinen Eingang in die offizielle Wirtschaftspolitik des Landes gefunden haben, ist allein die Tatsache, daß im Iran überhaupt über die zukünftige wirtschaftliche Entwicklung diskutiert wird, als ein großer Schritt zur Problembewältigung zu bewerten. Bei den laufenden Diskussionen ist festzustellen, daß viele Wissenschaftler und Politiker, die die Politik der jetzigen Regierung kritisieren, eine differenziertere Analyse über die Ursachen der Entwicklung und Unterentwicklung durchführen als vor der Revolution. Ihre Lösungsvorschläge bleiben zum größten Teil im Rahmen der Realität und berücksichtigen die objektiven Verhältnisse im Land. Die politischen Freiheiten und die Notwendigkeit zur Schaffung der Voraussetzungen für die Partizipation der Menschen bei der Lösung der gesellschaftlichen Probleme nehmen ebenfalls einen wichtigen Platz in ihren Vorstellungen ein. Ein weiterer beachtlicher Schritt ist die Abkehr von der weit verbreiteten destruktiven Alternative, die als einzige Lösung der gesellschaftlichen Probleme die Revolution und die Zerschlagung ihrer politischen Gegner sah, derjenigen Personen, die bei der Meinungsbildung im Iran eine Rolle spielten. Obgleich noch ein langer Weg bis zur Ausarbeitung einer den spezifischen Bedingungen Irans kompatiblen Entwicklungsstrategie zu gehen ist, geben jedoch diese Diskussionen und Lösungversuche Grund zur Hoffnung. Ein Rückfall in alte Vorstellungen kann nicht ausgeschlossen werden und die Gefahr vergrößert sich, je länger die Unterdrückung anhält.

■ *Javad Kooroshy ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Orient-Institut in Hamburg*

Anmerkungen:
1) Vgl. die Artikel 43-49 der Verfassung der Islamischen Republik
2) Über die wirtschaftliche Lage des Irans in dieser Zeit, vgl. den 1. Fünfjahresplan der Islamischen Republik Iran (1368-1372)
3) Vgl. Kooroshy, Javad, Ist das islamisch-fundamentalistische Entwicklungsmodell im Iran gescheitert? In: BAZ (Hrsg.), Islam im Umbruch. Grenzen einer Weltreligion, Berlin 1993, S. 25-41
4) Azimi, Husain, Iran Farda Nr. 1, S. 14
5) Vgl. die Diskussionsrunde in den Zeitschriften Iran Farda, Nr. 16 und Farhang wa Towse`eh, Nr. 1
6) Vgl. Kitab-e Towse`eh, Nr. 8, S. 9 ff
7) Ghaninedjad, Musa, Diskussionsrunde in Iran Farda, Nr. 16
8) Sahabi, Ezatollah, in: Kitab-e Towse`eh, Nr. 8, S. 19 ff
9) Vgl. Iran Farda, Nr. 4, S. 30 ff
10) Amirahmadi, Hooshang, Politische und ökonomische Liberalisierung, in: Iran Farda, Nr. 1, S. 30
11) Vgl. Azimi, Husain, in: Iran Farda, Nr. 4, S. 10
12) Vgl. Farhang wa twose`eh, Nr. 7, S. 10 ff
13) Vgl. Azimi, Husain, in: Iran Farda, Nr. 2, S. 46
14) Vgl. Azimi, Husain, in: Iran Farda, Nr. 2, S. 46; derselbe, in: Farhang wa twose`eh, Nr. 2, S. 59; Amirahmadi, in: Iran Farda, Nr. 1, S. 30
15) Vgl. Iran Farda, Nr. 4, S. 33 ff
16) Vgl. Iran Farda, Nr. 6, S. 24 ff

Anderthalb Füße in der Tür

Die Bundesrepublik als Vorreiter einer „Normalisierung" der Beziehungen zu Iran

Thomas Ruttig

Ich geb mein deutsches Ehrenwort
Wir Deutschen brauchen mehr Export...
Wir schlagen uns mit Vehemenz..
Wir schlagen kühn die Konkurrenz..
Krieg... war einmal, doch jetzt ist's aus
Walhalla ist ein Warenhaus.
Karl Kraus, 1917

Siege der „reinen Ideologie" über Wirtschaftsinteressen sind rar geworden in den Zeiten nach dem Ende der globalen Bipolarität. Als eine bescheidene Neuauflage von COCOM, dem westlichen Exportbann für sensible Güter an die realsozialistische Welt, kann man das „Neue Forum" betrachten, in dessen Rahmen sich 28 führende Industrienationen, Rußland eingeschlossen, Anfang September nach Geheimverhandlungen in Den Haag daruf einigten, die „potentiell feindlichen" Staaten Irak, Libyen, Nordkorea und Iran vom Zugang zu militärischer Spitzentechnologie auszuschließen. Auch die Wirtschaftsblockaden der USA gegen Kuba und Iran zählen zu dieser Kategorie. Iran nimmt eine privilegierte Stellung im Weltbild Washingtons ein, denn es wird doppelt boykottiert. Seit dem 6. Juni sind allen US-Firmen sowie ihren ausländischen Töchtern jegliche Handelsbeziehungen mit Iran untersagt. Dieses Totalembargo wird mit Teherans Streben nach Atomwaffen und seiner Unterstützung des weltweiten (islamistischen) Terrorismus gerechtfertigt.

Wirtschaftlich ist diese Maßnahme sinnlos, wenn nicht kontraproduktiv. Zwar durfte auch vorher kein iranisches Öl direkt in die USA eingeführt werden, aber die - de jure unabhängigen - ausländischen Tochtergesellschaften der US-Ölmultis nahmen Iran trotzdem etwa ein Viertel seiner gesamten Erdölproduktion ab. Geschätzter Gesamtwert: 3,5 bis 4 Mrd. US-Dollar. Teheraner Spitzenvertreter können deshalb genüßlich darauf verweisen, daß von diesen indirekten Importen etwa 200.000 Arbeitsplätze abhängen. Außerdem verschafft das Embargo den europäischen und ostasiatischen Konkurrenten der US-Amerikaner auf dem iranischen Markt zusätzliche Freiräume. Aus genau diesen Gründen wurde das - ebenfalls ideologisch begründete - US-Embargo gegen Vietnam in diesem Jahr aufgehoben. Die US-Politik kommt offensichtlich nicht ohne ein scharfes Feindbild aus, um weiterhin die Rolle des Weltgendarmen zu spielen. Auch eine gewisse Verdrängung eigener Verstrickungen in das weltweite islamistische Netz dürfte eine Rolle spielen. Immerhin wird es mit dem Geld Saudi-Arabiens finanziert, Washingtons Hauptverbündetem im Nahen Osten, und jahrelang rüstete die USA die afghanischen Mudjahedin auf.

Washingtons Verbündete nutzten die so geschaffenen Freiräume auch aus. Die EU-Staaten, Japan, China und sogar die weitgehend von Washington abhängigen Mitgliedsstaaten des Golfkooperationsrates (Saudi-Arabien, Kuwait, VAE, Oman, Bahrain, Qatar) haben öffentlich erklärt, sich nicht an den Embargo zu beteiligen. Nachdem US-Erdölgesellschaften unter dem Druck Washingtons aus einer Ausschreibung zur Erdölerkundung im iranischen Teil des Persischen Golf ausgestiegen waren, sicherte sich in diesem Sommer die französische TOTAL dieses Geschäft. Damit ist erstmals seit der islamischen Revolution 1979 wieder eine westliche Gesellschaft auf dem iranischen Ölmarkt vertreten. Nach der Einschätzung eines TOTAL-Sprechers handelt es sich dabei um keine besonders lukratives Geschäft, sondern gewissermaßen um eine Investition in die Zukunft. Ähnlich stellt sich die gesamtwirtschaftliche Situation dar: Allerorten wartet man darauf, daß in Iran der große Aufbauboom nach den Zerstörungen des Ersten (iranisch-irakischen) Golfkriegs einsetzt.

Bei den Bemühungen der deutschen Regierung und Wirtschaft um Iran gibt es keinerlei ideologische Bedenken. Anläßlich der vom Auswärtigen Amt für den 15./16. November 1995 geplanten Konferenz „Europa und der Islam" kündigte Klaus Kinkel die Fortsetzung des „kritischen Dialogs" mit dem Iran an - ein deutlicher Affront gegen die USA, kommentierte Al-Hayat. Der Bundestag machte Kinkel einen Strich durch die Rechnung, indem er den iranischen Außenminister Welayeti, dessen Regierung die Ermordung des israelischen Ministerpräsidenten Rabin als „göttliche Rache" gefeiert hatte, kurzerhand wieder auslud. Daß die Konferenz daraufhin verschoben wurde, wird allerdings kaum einen Einfluß auf die deutsch-iranischen Beziehungen haben, eher im Gegenteil. Der iranische Botschafter in Bonn würdigte Kinkels Entscheidung, keine Konferenz ohne iranische Beteiligung zu machen und so die außerordentlich wichtige Rolle Irans in islamischen Welt anzuerkennen.

Die deutsche Wirtschaft nimmt im Iran eine Schlüsselstellung ein, auch wenn die deutsch-iranische Handelskammer in Teheran angesichts einiger Auf-und-Abs im Iran-Geschäft vorerst nur „peanuts"sieht, so ihr Sprecher Marc Landau.
Den gegenwärtigen Stand der deutsch-iranischen Wirtschaftbeziehungen resümierte die FAZ am 3.5.1995 unter dem Titel „an Boden verloren" wie folgt: „Im Jahr 1992, vor der Finanzkrise des Landes, haben deutsche Unternehmen Waren für 7,96 Mrd DM exportiert. Aufgrund der rigorosen Importbeschränkungen Teherans halbierte sich im Jahr darauf die Ausfuhr auf 4,1 Mrd DM. Einen weiteren Rückgang um 37,3 % auf 2,578 Mrd DM brachte das Jahr 1994. Die wichtigsten Ausfuhrgüter sind Maschinen, elektrotechnische und chemische Erzeugnisse."
Wenn das Handelsvolumen seit 1993/94 wieder sinkt, liegt das nicht an mangelndem Interesse, sondern an der fehlenden Zahlungsfähigkeit Irans. Trotzdem gehört Deutschland weiter zu Teherans Haupthandelspartnern, besonders was die Importe anbetrifft. Mit etwa 2,5 Mrd DM war Deutschland laut Landau auch 1994 noch das Hauptlieferland für Iran vor Japan (1,5 Mrd), Frankreich (1,3 Mrd), Italien (1,2 Mrd) und Rußland (762 Mio). Iran war 1993 auch für die Bundesrepublik der wichtigste Handelspartner in der Region. Laut dem iranischen Vizeaußenminister Mahmud Waisi, der Anfang 1994 die Bundesrepublik besuchte und auch mit Kanzler Kohl zusammentraf, handelte sein Land mit der BRD die umfassendste Umschuldung aus, die jemals abgeschlossen wurde. Die Vereinbarung, in die auch der Bundesverband der Deutschen Industrie (BDI) involviert ist, beläuft sich auf 4,5 Mrd. DM und ist mit einem hermesverbürgten Kredit in Höhe von 2,5 Mrd. DM gekoppelt.
Den sichtbarsten Einstieg in den „Zukunftsmarkt" (Landau) stellt die im Februar 1995 erfolgte Aufhebung der Sperre für Hermes-Ausfuhrbürgschaften für Iran-Geschäfte dar (diese Sperre war ohnehin erst zum Jahreswechsel 1993/94 gültig geworden). Dabei wurde ein Plafond von 100 Mio. DM für mittelfristige und langfristige Geschäfte sowie von 50 Mio. DM für Geschäfte mit Laufzeiten bis zu 360 Tagen eingerichtet. Die Voraussetzung dafür hatte Iran 1994 mit einem Umschuldungsabkommen geschaffen, in dessen Rahmen 4,2 Mrd. DM an kurzfristigen Zahlungsrückständen aus Exportgeschäften mit Hermes-Deckung durch einen wiederum vom Bund verbürgten Finanzkredit deutscher Banken abgelöst woren war.
Die Aufhebung der Sperre für Hermes-Kreditgarantien hatte den offenen Protest Washingtons hervorgerufen, den Bonn aber ignorierte. Statt dessen reiste schon wenige Tage nach dieser Entscheidung eine Delegation des Bundesministeriums für Wirtschaft unter Abteilungsleiter Lorenz Schomerus nach Iran, um den weiteren Umgang mit den Hermes-Bürgschaften und den Stand der Umschuldungen zu besprechen.
Seit der islamischen Revolution trotzen Dutzende deutsche Firmenvertretungen den Widrigkeiten des iranischen Marktes. Die Bremer Vulkan-Werft baut mittels ihrer Tochterfirma Wohlenberg mit an einer Kanonenfabrik, Mannesmann-Demag zog sich 1993 mit der Errichtung einer Ferrosilikonfabrik den größten Auftrag im iranischen Privatsektor seit der Revolution 1979 an Land. In diesem Jahr wurde u.a. ein Millionengeschäft „dreier deutscher Firmen" zum Straßenbahnbau in Meschhed gemeldet; der Ingenieurbetrieb Anlagenbau GmbH Leipzig verhandelt über Erdgaserkundung. Anfang der 90er Jahre finanzierten die Deutsche Bank und die Berliner Bank (mit je 500 Mio. DM) Exportprojekte deutscher Firmen im Iran.
Einziges Tabu - und offensichtliches Zugeständnis an die USA - ist der Verzicht auf den Weiterbau des noch unter dem Schah-Regime von der Siemens-Tochter KWU begonnenen Atomkraftwerks Bushehr am persischen Golf. Nach der islamischen Revolution hatte die Bundesregierung die Exportgenehmigung für die vorgesehenen Atomreaktoren zurückgezogen. Rußland sprang in die Bresche und schloß darüber einen Vertrag mit dem Iran ab.
Auf dem Rüstungssektor war die deutsche Wirtschaft offenbar sonst weniger zurückhaltend. BILD berichtete am 29.4.1995, deutsche Unternehmen hätten 1994 Rüstungsgüter im Wert von 33,5 Mio. DM an Iran geliefert und berief sich dabei auf eine vertrauliche Studie des Bundesausfuhramtes in Eschborn. In den 80er Jahren hatten deutsche Firmen, u.a. Dynamit Nobel und die Fritz Werner AG in Geisenheim, Waffen und dual-use-Güter, die auch für militärische Zwecke gebraucht werden können, für Hunderte von Millionen an den Iran geliefert. Nicht wenige dieser Firmen lieferten gleichzeitig auch an den Kriegsgegner Irak.
Politisch hat Bonn einiges an Vorleistungen für die Eroberung des Zukunftsmarktes erbracht. „Innerhalb der EU waren es immer deutsche Minister, die (bei der Normalisierung der Beziehungen zu Iran) vorangeprescht sind, resümierte die grüne Europaparlamentarierin Claudia Roth kürzlich in Berlin auf einer Gedenkfeier für die Opfer des - mit höchster Wahrscheinlichkeit vom iranischen Geheimdienst bestellten - „Mykonos"-Mordes an vier iranisch-kurdischen Oppositionsführern. Der damalige Außenminister Genscher besuchte bereits 1984 als erster westlicher Minister überhaupt Iran. Sein Nachfolger Kinkel erklärte kurz nach seiner Amtsübernahme, man soll endlich aufhören, bei Iran immer nur von Menschenrechten zu reden. Schließlich erklärte Landwirtschaftsminister(!) Ignaz Kiechle (CSU) in Teheran, er werde sich dafür einsetzen, daß sich der Boykott iranischer Verlage auf der Frankfurter Buchmesse nicht wiederholen werde.
Im Oktober 1992 unterzeichnete der damalige Umweltminister Klaus Töpfer in Teheran ein Umweltschutzabkommen, im Januar 1993 besuchte Baden-Würtembergs Wirtschaftsminister Spöri (CDU) mit einer Wirtschaftsdelegation den Iran. Zu dem 1991 bei Genschers Visite in Teheran vereinbarten Iran-Besuch des Bundeskanzlers und einem Gegenbesuch des iranischen Präsidenten Rafsandshani kam es bisher nicht. Doch im Oktober 1995 reiste der Leiter der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes in die Islamische Republik, wo er einen Vorvertrag über ein deutsch-iranisches Kulturabkommen abschloß.

Diese guten Beziehungen schlagen sich auch in der Haltung der Bundesrepublik zur Fatwa gegen Salman Rushdie nieder. Daß Außenminister Kinkel sich erst in diesem Jahr entschließen konnte, den verfolgten Autor zu empfangen, spricht eine deutliche Sprache.
Der Fall Mykonos selbst ist ein beredtes Beispiel der Beschwichtigungspolitik gegenüber massiven Menschenrechtsverletzungen im Iran - und sicher nicht der einzige Fall, in dem bundesdeutsche Behörden die Weiterverfolgung von Opposi-

tionellen aus „befreundeten Diktaturen“ fördern, decken oder zumindest dulden. Der für die Geheimdienste zuständige Bonner Staatsekretär Bernd Schmidbauer hat nicht nur Teherans Geheimdienstchef Ali Fallahian mit diplomatischen Ehren empfangen, sondern er mußte schließlich vor Gericht nach anfänglicher Leugnung zugeben, daß der Gast erheblichen Druck ausgeübt hatte, damit der Prozeß niedergeschlagen wird. Der Spiegel berichtete, der BND habe 1991 eine Computeranlage an den iranischen Geheimdienst geliefert und auch Agenten geschult. Letzteres sei auf einer - nichtöffentlichen - Sitzung der Parlamentarischen Kontrollkomission“ (PKK) zur Sprache gekommen. Schließlich war im Juni - angeblich weil es Hinweise auf ein geplantes Attentat gegeben habe - der Chefin der Volksmodshahedin, Mariam Radshavi, kurzfristig ein Deutschland-Besuch untersagt worden. Einer Einschätzung der International Herald Tribune (27.9.1993) zufolge befürworten besonders einige Regierungen im Nahen Osten, darunter Ägypten und die PLO, die engen deutsch-iranischen Beziehungen. Man erhoffe sich Druck auf Teheran besonders in der Frage der israelisch-palästinensischen Abkommen. Allzuviel Druck ist zumindest öffentlich bisher nicht spürbar gewesen. Der von Außenminister Kinkel befürwortete „kritische Dialog“ zielt mehr auf einen deutschen Sonderweg im Mittleren Osten als auf Menschenrecht und Mäßigung. Das wurde besonders sichtbar, als in diesem Sommer Irans Führung entgegen vorheriger Ankündigungen der EU gegenüber nicht erklären wollte, die Ausführung der Fatwa gegen Salman Rushdie nicht aktiv zu betreiben. Der Nutzen deutsch-iranischer Menschenrechtsseminare wird selbst von den Teilnehmern in Zweifel gezogen.

Im Iran will Deutschland offensichtlich nicht noch einmal den Einstieg in einen der großen asiatischen Märkte verschlafen, wie es Einschätzungen deutscher Firmenvertreter zufolge z.b. in Indonesien der Fall war. Man hat bereits jetzt mehr als einen Fuß in der Tür.

■ *Thomas Ruttig ist Asienwissenschaftler und arbeitet als freier Journalist*

„Du hier nicht in Hotel.“:
Flüchtlinge in deutscher Abschiebehaft

Stefan Schulz-Trieglaff

Berlin - Kruppstraße: Im dortigen Polizeigewahrsam werden ca. 180 Männer bis zu 18 Monaten gefangen gehalten. Ihr Vergehen? Sie sind in Deutschland unerwünscht. Die Abschiebehaft, vom Gesetzgeber nur für die unmittelbar bevorstehende Abschiebung konzipiert, bedeutet für viele Flüchtlinge einen mehrmonatigen Zwangsaufenthalt in deutschen Gefängnissen.

In den letzten Monaten durchgeführte Recherchen der Berliner „Initiative gegen Abschiebehaft“ ergaben ein düsteres Bild der Situation der Inhaftierten. Die medizinische Versorgung ist unzureichend bis fahrlässig und oft kommt es zu gewaltsamen Mißhandlungen von Inhaftierten durch das Wachpersonal:

- Am Donnerstag, den 23.2.95, ließ der diensthabende Sanitäter den Ägypter U. nach einer Schlägerei, während der er in die Genitalregion geschlagen wurde, eine halbe Stunde auf dem Boden liegen. Danach versuchte er den Hoden zu kühlen. Erst nach knapp einer Stunde entschloß er sich, den Flüchtling in ein Krankenhaus zu bringen. Ergebnis: ein Hoden war nekrotisiert und mußte entnommen werden. In der Kruppstraße arbeiten Sanitäter mit einer 6monatigen Grundausbildung. Sie entscheiden, ob ein Arzt aufgesucht werden „darf“ oder nicht.
- Aus der Abschiebehaft am Alexanderplatz berichtete ein Gefangener der Initiative, daß er am Montag, den 6.2.95, mehrmals vergeblich nach einem Wachmann klingelte, um auf die Toilette gehen zu können. Erst nach ca. 40 Min. erschien ein Wachmann und schrie ihn an, daß man noch etwas anderes zu tun habe, als Inhaftierte auf die Toilette zu bringen. Der Betroffene klammerte sich verzweifelt am Türrahmen fest. Daraufhin schlug der Beamte ihn in den Unterleib und er fiel zu Boden. Der Geschlagene klagte über Schmerzen im Geschlechtsteil und konnte zwei Stunden lang weder sitzen noch aufstehen. Trotz einer sofort gestellten Anzeige gegen den Wachmann wurde bis heute keine Anklage gegen den Beamten erhoben.

Oft trauen sich die Betroffenen nicht, eine Anzeige zu erstatten, aus Angst vor weiteren Repressionen. Oder wer glaubt einem Flüchtling, wenn seine Aussage gegen die eines Wachmannes steht? Häufiger als körperliche Verletzungen erfahren Flüchtlinge allerdings „psychische“ Gewalt - alltägliche Beleidigungen, Demütigungen und Rassismus durch das Wachpersonal. „Nigger“, „Du bist dumm!“, „Du hier nicht in Hotel.“, „Es gibt jetzt Fressen!“ sind nur einige der von ihnen verwendeten Ausdrücke. Flüchtlinge erzählen, daß sie sich „wie Tiere“ bzw. „wie in einem Kriegsgefangenenlager“ gehalten und behandelt fühlen.

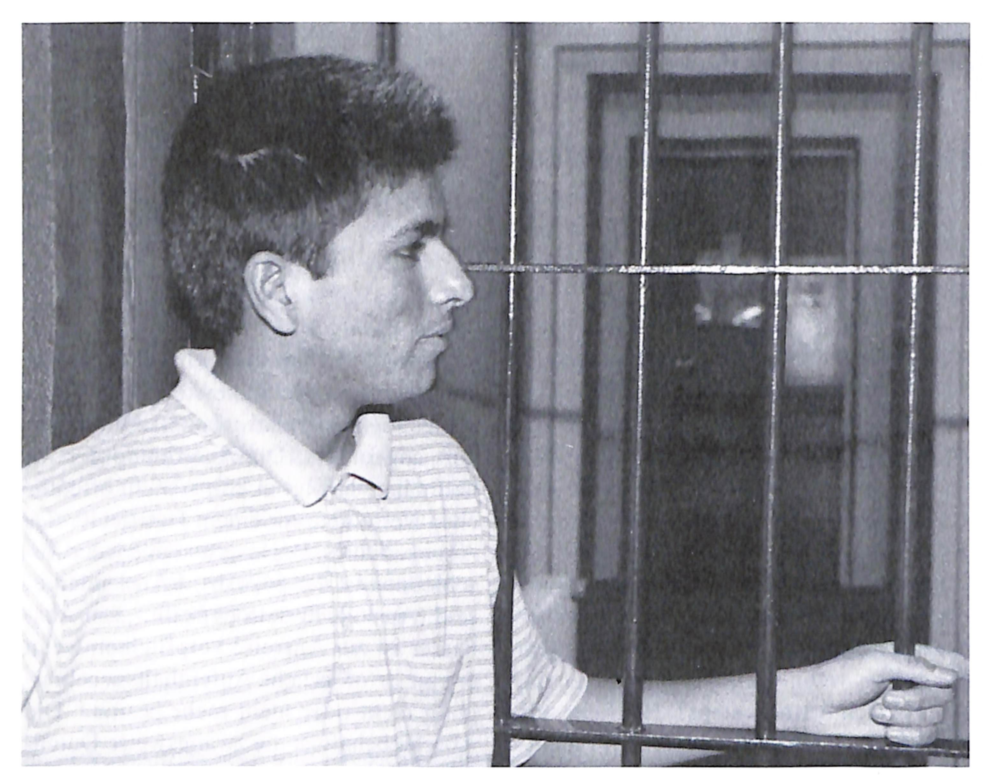
Abschiebehaft in Deutschland

„Bei der Abschiebungshaft - einerlei in welcher Variante - handelt es sich um eine Präventivmaßnahme zur Abschiebung, also zur Durchsetzung der Ausreisepflicht eines Ausländers. Sie setzt kein irgendwie vorwerfbares Verhalten des Ausländers und schon gar nicht ein strafbares Verhalten voraus. Sie hat somit rechtlich keinen Repressionscharakter“, so der Rechtsanwalt Dr. Matthias Zieger in einem Gutachten über die Verfassungsmäßigkeit der Abschiebehaft in Berlin[1].

Mit dem Inkrafttreten der neuen Asylgesetzgebung am 1. Juli 1993 stieg die Zahl der Abschiebungen erheblich an. Schnellverfahren, eingeschränkte Rechtsmittel und kurze Rechtsmittelfristen haben dazu geführt, daß „aufenthaltsbeendende Maßnahmen“ immer häufiger werden. Wer nicht freiwillig ausreist, wird in der Regel abgeschoben. Zur Sicherstellung der Abschiebung wird relativ schnell Abschiebehaft angeordnet. Die Anordnung der Inhaftnahme erfolgt in einem nicht öffentlichen Verfahren vor einem Haftrichter des Amtsgerichtes. Rechtsgrundlage jeder Abschiebung ist der §42 Abs. 1 Ausländergesetz (AuslG), in dem es heißt: „Ein Ausländer ist zur Ausreise verpflichtet, wenn er eine erforderliche Aufenthaltsgenehmigung nicht oder nicht mehr besitzt.“ Die Abschiebehaft ist die zwangsweise Durchführung dieser Ausreisepflicht, und die Haft dient nach §57 Abs. 2 AuslG nur zur Sicherung der Abschiebung.

Nicht jeder Ausländer, der in Deutschland keine Aufenthaltsgenehmigung besitzt, wird abgeschoben. Nur wenn die Ausländerbehörde befürchtet, daß der Ausländer seiner Verpflichtung zur Ausreise nicht nachkommt, darf er abgeschoben werden. Dann beantragt sie beim zuständigen Amtsgericht einen Abschiebehaftbeschluß. Der Antrag für eine Inhaftierung enthält in der Praxis vielfach nur pauschale Gründe: Unrichtige Angaben gegenüber der Ausländerbehörde, kein fester Wohnsitz, keine ausreichenden Geldmittel für die freiwillige Ausreise, die (vermutete) fehlende Absicht einer freiwilligen Ausreise, etc. Das Amtsgericht prüft nicht nach asyl- oder ausländerrechtlichen Kriterien die Rechtmäßigkeit der Abschiebung. Der Haftrichter ist allein für die Frage zuständig, ob die Abschiebehaft zulässig ist.

Abschiebehäftlinge berichten, daß es sich bei der Anhörung durch den Haftrichter häufig um eine Form von ausgesprochener Schnelljustiz handelt: Drei Minuten für die gesamte Prozedur sind keine Seltenheit. Wenn Richter bis zu 50 mal am Tag über Haftbeschlüsse entscheiden, dann kann nicht erwartet werden, daß die Sachverhalte ausreichend geprüft worden



Leverkusen - 1994, Abschiebegefängnis *Herby Sachs*

sind. Meist wird ohne weitere Prüfung die Argumentation der Ausländerbehörde übernommen, die die Abschiebehaft beantragt hat.

Zumeist wird die Haft für drei Monate verhängt, nach deren Ablauf das Amtsgericht wieder über die Verlängerung der Haft entscheidet. Oft ordnen die Amtsgerichte die Fortdauer der Abschiebehaft an. Den Ausländern wird dabei häufig zur Last gelegt, daß sie ihrer Mitwirkungspflicht angeblich nicht nachgekommen sind. Erwartet wird insbesondere die Mitwirkung bei der Beschaffung eines Passes oder Paßersatzes, wenn die Betroffenen über keine Reisedokumente verfügen. Trotzdem wird im allgemeinen die Abschiebehaft verlängert,

- wenn der inhaftierte Flüchtling bei der Beschaffung der Personaldokumente mitwirkt,
- wenn den Gerichten bekannt ist, daß die Botschaften der jeweiligen Länder viele Monate benötigen, um die notwendigen Reisedokumente auszustellen (z.B. Algerien),
- wenn die Botschaften sich weigern, für eine bestimmte Flüchtlingsgruppe Paßersatzpapiere auszustellen (z.B. bei Palästinensern aus dem Libanon)[2].

Den Flüchtlingen in der Abschiebehaft wird außerdem kein Pflichtverteidiger gestellt. Legen sie Haftbeschwerde ein, bleibt diese meist erfolglos: die Haft wird regelmäßig nur für sechs bis acht Wochen verhängt. Bis das nächst höhere Gericht über die Beschwerde entschieden hat, ist die alte Haftzeit längst abgelaufen und eine neue Verlängerung angeordnet. Dagegen kann sich der Flüchtling nur mit einem neuen Antrag wehren. Und wenn ein Inhaftierter Geld für einen Rechtsanwalt besitzt, wird ihm dieses abgenommen, um damit die Kosten für seine Abschiebung zu decken. Dies ist zwar rechtlich möglich, verwehrt jedoch faktisch dem Betroffenen elementare Rechtsansprüche.

Die folgenden beiden Beispiele sollen verdeutlichen, wie schnell und gnadenlos Abschiebehaft verhängt wird[3]:

- Weil sich die algerische Botschaft weigerte, einen neuen Paß auszustellen, saß der algerische Flüchtling D. 16 Monate in Hannover in der Abschiebehaft. Nach seiner Entlassung besuchte er einen Freund in Oldenburg. Dort wurde er bei einer Kontrolle der Polizei abermals verhaftet und auf Antrag der Bezirksregierung erneut in die Haftanstalt eingewiesen, mit der Begründung: „Der Betroffene hat bisher keinerlei Anstalten zur Ausreise getroffen.“ Daß es ihm ohne Geld und ohne Paßpapiere überhaupt nicht möglich ist, ins Heimatland oder ein Drittland auszureisen, interessierte die deutschen Behörden nicht.
- K., ebenfalls aus Algerien, befindet sich seit 21 Monaten in der Abschiebehaft in der JVA Vechta. Nachdem sein Asylantrag abgelehnt worden war, stellte er unter einem anderen Namen einen neuen Asylantrag. Danach versuchte er, nach Dänemark auszureisen. An der Grenze wurde er festgenommen und aufgrund der Angabe einer falschen Identität beim zweiten Asylantrag zu einer Freiheitsstrafe von 10 Monaten verurteilt. Eine Freiheitsstrafe kann an die vorgeschriebene Höchstdauer der Abschiebehaft (18 Monate) angehängt werden.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß Abschiebehaft nicht mehr ein Mittel zur Sicherstellung der Ausreise im Ausnahmefall ist. Sie wird immer mehr zum Regelfall, zur Endstation eines negativ entschiedenen Asylverfahrens.

Medizinische Versorgung von Flüchtlingen

Mit dem am 1. November 1993 in Kraft getretenen Asylbewerberleistungsgesetz ist die Krankenhilfe für Flüchtlinge stark eingeschränkt worden. Auf die Behandlung von chronischen Erkrankungen und Behinderungen besteht kein Anspruch mehr. Die Behandlung beschränkt sich weitgehend auf die Behebung von akuten Schmerzzuständen. Menschen, die krank sind oder in Abschiebehaft erkranken, müssen oft in der Haft verbleiben, obwohl dort die Möglichkeiten der ärztlichen Betreuung schlechter sind als in Freiheit.

- Dem Libanesen H. mußte im Juli 1993 wegen einer Magenkrebserkrankung der gesamte Magen operativ entfernt werden. Da sein Antrag auf Asyl abgelehnt worden war, wurde er in die Abschiebehaft genommen. Trotz seines schlechten Gesundheitszustandes wurde er dem erheblichen psychischen Druck einer Inhaftierung ausgesetzt. Sogar ein ärztliches Gutachten des Krankenhauses der Berliner Vollzugs-

anstalten sah die Schaffung stabiler Wohnverhältnisse als unerläßlich für eine Konsolidierung des Heilerfolges an. Im Dezember 1994 wurde er in den Libanon abgeschoben (ohne jegliche ärztliche Unterlagen), obwohl die Ärzte bei ihm damals nur noch eine Lebenserwartung von ca. 20 Monaten diagnostizierten.
A. leidet seit seiner Kindheit an Muskelatrophie und hat außerdem eine Kriegsverletzung am Bein. In seiner Heimat Libanon war eine medizinische Behandlung nicht möglich. Er hoffte auf Hilfe in Deutschland. Sein Asylantrag wurde jedoch abgelehnt. Er kam in Berlin in Abschiebehaft und wurde dort für insgesamt 16 Monate inhaftiert, obwohl schon zu Beginn seiner Haftzeit deutlich war, daß die libanesische Botschaft keine Paßersatzpapiere für ihn ausstellen würde. Er benötigt dringend Orthesen und orthopädische Gymnastik unter medizinischer Aufsicht. Beides wurde ihm bis heute trotz entsprechender ärztlicher Gutachten nicht bewilligt.
T. aus dem Libanon lebte schon ca. 25 Jahre in Deutschland. Drogenabhängig und an Aids erkrankt, wurde er im Juli vergangenen Jahres direkt nach 20monatiger Strafhaft in Abschiebehaft übernommen. Neben seiner Anwältin und der Berliner Aidshilfe, die ihm einen Platz in einer betreuten Wohngemeinschaft vermittelt hatte, setzte sich auch sein behandelnder Haftarzt für die Alternative einer Duldung statt der Abschiebung ein. Trotzdem wurde T. in Abschiebhaft genommen. Das Substitutionsprogramm, das bis dahin in der Strafhaft beanstandungsfrei verlaufen war, mußte beendet werden. Hier lebte er nun auf engsten Raum mit acht Menschen in einer Zelle, die ihn aus Angst vor Aids mieden. Wegen der Unmöglichkeit der Ausreise wurde er im Januar 1995 aus der Abschiebehaft entlassen. Inzwischen hatte er jedoch alles verloren: die soziale und gesundheitliche Stabilisierung, und die Perspektive, die durch die Substitution und den betreuten Wohngemeinschaftsplatz gegeben war. Das Zimmer war inzwischen vergeben, ein Antrag auf Substitution mußte erneut den langen Weg der Instanzen durchlaufen. Ende März nahm er sich das Leben.

Psychosoziale Situation von Menschen in Abschiebehaft

Verwandte, Freunde und Personen, die Flüchtlinge betreuen[4], sind oft mit den Gefühlen der Inhaftierten konfrontiert, ohne diesen viel helfen zu können. Viele Gefangene fühlen sich als Objekt eines undurchschaubaren Verfahrens, in dem sie selber kaum handlungsfähig sind. Hinzu kommt die Scham, sich im Gefängnis zu befinden, ohne eine Straftat begangen zu haben. Und die Angst - die Angst vor dem Zeitpunkt ihrer Abschiebung. Manche rechnen mit Folter. Sie wissen, daß ihre Abschiebung der Polizei in ihrem Heimatland von den deutschen Behörden mitgeteilt wird. So wird beispielsweise dem algerischen Generalkonsulat eine Abschiebung unter Namensnennung zwei Wochen vorher angekündigt[5]. Eine solche Abschiebung kommt einer Auslieferung gleich. Die Folgen dieser unsicheren Situation sind Aggressionen und Depressionen. Bei Männern führt diese Situation häufig zu Aggressionen gegenüber Mitgefangenen, dem Wachpersonal oder gegen sich selbst. Weniger auffällig als Menschen, die sich wehren, sind jene die sich depressiv zurückziehen und aus Verzweiflung krank werden. Nervenzusammenbrüche, Weinkrämpfe, Magenbeschwerden, schwere Depressionen bis hin zu Selbstmordversuchen sind häufige Phänomene von Inhaftierten.

Beispiel Algerien

Die sich seit drei Jahren mehr und mehr verschlechternde Menschenrechtslage in Algerien hat zur Folge, daß bis heute zwischen 40.000 und 50.000 Menschen bei den bewaffneten Kämpfen zwischen der algerischen Regierung und den militanten Islamisten getötet wurden. Die Ermordeten kommen aus allen Schichten der Gesellschaft. Die Presse berichtet vor allem über Angehörige intellektueller Berufe und Journalisten. Aber auch jede andere Person, die öffentlich ihre Meinung äußert, ist gefährdet. Gleichzeitig verfolgt der algerische Staat tatsächliche oder vermeintliche FIS-Anhänger bzw. -Unterstützer mit aller Härte. Hierzu zählen nicht nur führende Mitglieder oder Parteifunktionäre der FIS, sondern auch einfache Mitglieder und Sympathisanten, die nur Flugblätter oder andere Druckerzeugnisse der Organisation verteilt, Plakate vervielfältigt oder geklebt haben. Oft genügt allein schon der Verdacht, um verhaftet zu werden[6].

An erster Stelle der Flüchtlinge aus Algerien, die in Deutschland Schutz vor politischer Verfolgung des Staates oder vor gewaltsamen Übergriffen durch bewaffnete islamistische Gruppierungen suchen, stehen Angehörige islamistischer Gruppen und Personen, die Übergriffen eben dieser Gruppen ausgesetzt sind (Journalisten, Gewerkschafter, Menschenrechtler, Frauen usw.). Eine weitere große Gruppe sind Deserteure aus Polizei und Armee. Mit der Verhängung des Ausnahmezustandes wurde eine größere Anzahl von Reservisten eingezogen, die zur Gewalt- und Terrorismusbekämpfung eingesetzt werden. Für Desertion kann man in Algerien mit 2 bis 10 Jahren Gefängnis bestraft werden. Nicht zu vernachlässigen sind auch die Jugendlichen und die jungen Männer, die sich früher oder später entscheiden müssen, den Kriegsdienst in der Armee bzw. bei der Polizei abzuleisten oder Mitglied einer bewaffneten islamistischen Gruppierung zu werden und dann natürlich von der jeweils anderen Seite verfolgt werden. Von den bewaffneten islamischen Gruppen ist die Drohung ausgesprochen worden, daß jeder Jugendliche, der sich zum Kriegsdienst melde, damit praktisch selbst sein Todesurteil unterschreibe. In einigen Fällen wurden sie schon wahrgemacht.

Asylrechtsprechung zu Algerien

Trotz der katastrophalen Menschenrechtslage in Algerien erhalten algerische Flüchtlinge, die vor Menschenrechtsverletzungen seitens der algerischen Sicherheitskräfte oder gewaltsamen Übergriffen und Todesdrohungen durch bewaffnete islamische Oppositionsgruppen fliehen, in der Bundesrepublik Deutschland in der Regel keinen Schutz vor politischer Verfolgung, d.h. kein politisches Asyl. Bei Anhängern und Sympathisanten der FIS wird vom Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge häufig angenommen, daß keine asylrelevante Verfolgung durch den Staat stattfindet.

Frauen, Intellektuelle, Angehörige des Staatsdienstes usw., die vor Angriffen militanter Islamisten fliehen, wird vom Bundesamt und den Verwaltungsgerichten entgegengehalten, daß sie nicht vor staatlicher Verfolgung geflohen seien und damit keinen Anspruch auf die Gewährung politischen Asyls hätten. Im übrigen sei der algerische Staat bereit, seine Bürger zu schützen. Für Kriegsdienstverweigerer und Deserteure gilt: Jeder Staat hat das Recht, seine Bürger zum Wehrdienst einzuziehen und Deserteure der Armee zu bestrafen.

Bei den meisten Asylanträgen wird Unglaubwürdigkeit als Grund für die Ablehnung der Anträge genannt. Oftmals werden selbst in den einstweiligen Rechtsschutzverfahren von den Gerichten fast wörtlich die Bundesamtsbegründungen übernommen. Häufig unterbleibt eine eigene summarische Prüfung durch die Richter. Meistens werden als alleinige Entscheidungsgrundlage für Bundesamt und Gerichte die Lageberichte des Auswärtigen Amtes hinzugezogen. Bei diesen Berichten handelt es sich um eine regierungsamtliche Position zur Sicherheits- und Menschenrechtslage, die wegen diplomatischer Rücksichtnahme die politische Situation in den jeweiligen Ländern oft bagatellisiert.

Selbst das Bundesverfassungsgericht kommt zu dem Ergebnis, daß die Auskünfte anderer sachverständiger Stellen detaillierter, aussagekräftiger und verläßlicher als die des Auswärtigen Amtes sein können. Trotzdem zeigt die Praxis des Bundesamtes, der Ausländerbehörden und der Innenminister der Länder, daß der „Glaube“ an die Richtigkeit der Auskünfte des Auswärtigen Amtes nach wie vor ungebrochen ist.

Die Zahl der abgelehnten Asylanträge spricht für sich: 1986 haben 22 Algerier hier Asyl beantragt, 1990 waren es schon 1.035 Anträge. 1992 stieg die Zahl auf 7.669 und 1993 auf 11.262 an. Aufgrund des neuen Asylrechts gingen die Asylanträge 1994 auf ein Viertel, nämlich auf 2.784, zurück. Ein Blick auf die Anerkennungsquote zeigt, daß 1992 nur ein einziger Asylantrag anerkannt wurde, d.h. eine Quote von 0,2%. 1993 wurden 54 Fälle anerkannt. Das ist eine Quote von 0,4%[7].

Algerier in Abschiebehaft

Folge der mangelnden Schutzgewährung für algerische Flüchtlinge in der Bundesrepublik, für die bisher auch kein Abschiebungsstop besteht, ist, daß sich gegenwärtig Hunderte von algerischen Staatsangehörigen in Abschiebehaft befinden. In NRW und Berlin stellen sie zeitweise (z.B. im Jan. 1995) einen Anteil von ca. 20% der Insassen in den Abschiebegefängnissen.

Ein häufiger Grund für die lange Haftdauer gerade bei Algeriern ist die Beschaffung von Heimreisedokumenten. Viele Algerier verweigern ihre Unterschrift auf Anträge für diese Dokumente, da sie spätere Verfolgungsmaßnahmen in Algerien befürchten. Von der Ausländerbehörde wird ihnen dann jedoch vorsätzliche mangelnde Mitwirkung unterstellt, was unabdingbar eine Verlängerung der Abschiebehaft zur Folge hat. Diese Form von Zermürbungsstrategie führt dazu, daß viele Flüchtlinge die entsprechenden Anträge nach einiger Zeit doch unterschreiben. Dies bedeutet für sie jedoch noch lange nicht die Freilassung. Wer einmal nicht mitgewirkt hat, wird von der Ausländerbehörde als eine Person angesehen, die nicht freiwillig ausreisen will.

In den meisten Fällen stellt das algerische Generalkonsulat nur dann Reisedokumente aus, wenn sich die Flüchtlinge zuvor einer Befragung unterziehen. Durch Zwangsvorführungen der Flüchtlinge kommt die Ausländerbehörde diesem Verlangen der algerischen Auslandsvertretung nach. Die durch algerische Konsularbeamte durchgeführten Befragungen hätten eher den Charakter einer polizeilichen Vernehmung gehabt, erklärten algerische Flüchtlinge in NRW und Niedersachsen. Sie seien nach politischen Motiven für ihre Flucht, nach ihren Kontakten im Herkunftsland und sogar nach Namen und Adressen von in Deutschland lebenden Oppositionellen befragt worden[8]. Diese Verhöre lösen eine zusätzliche Gefahr für die Flüchtlinge aus, bei einer Rückkehr nach Algerien verfolgt zu werden.

Im Moment läßt sich zumindest in Berlin die Außenstelle der algerischen Botschaft viel Zeit mit der Ausstellung von Reisedokumenten. Dies wird mit der langwierigen Bearbeitungszeit und Überprüfung der Anträge begründet. Außerdem würde eine ganze Reihe von Inhaftierten sich als Algerier ausgeben, aber in Wahrheit aus einem anderen arabischen Land stammen. Diesen Bedenken wurde von der Berliner Ausländerbehörde mit dem Vorschlag begegnet, daß sie die Rücknahme der Personen garantieren würde, bei denen sich nach ihrer Ankunft in Algerien herausstellen sollte, daß sie eine andere Nationalität besäßen. Der algerische Generalkonsul lehnte jedoch dieses Ansinnen ab. Alles deutet im Moment jedenfalls darauf hin, daß Algerien kein großes Interesse an einer Aufnahme von in Deutschland abgelehnten algerischen Asylbewerbern hat.

Abschiebung

Die folgenden Fälle wurden von Amnesty International dokumentiert.

- Am 10. Juni 1994 wurde der abgelehnte algerische Asylbewerber A. nach Algerien abgeschoben. Bei seiner Ankunft wurde er gefesselt und auf eine Polizeistation gebracht. Seine Identität wurde festgestellt und er wurde verhört, warum er in Deutschland politisches Asyl beantragt habe und welche Lügen er über Algerien verbreitet hätte. Außerdem wollten die Polizisten von ihm wissen, welche anderen Algerier er in der Bundesrepublik Deutschland getroffen habe oder dort kenne. Er wurde dort 48 Stunden ohne Essen und Trinken festgehalten. Danach konnte er in seinen Heimatort zurückkehren, wo er abermals von der Polizei verhaftet wurde. Seine Identität wurde nochmals festgestellt und es wurden ihm Fotos von in Deutschland lebenden Algeriern gezeigt, die er identifizieren sollte. Zusätzlich wurde er von den Polizeibeamten geschlagen. Diese Kurzinhaftierungen wiederholten sich mehrmals in den folgenden Wochen. Dann wurde A. seinen Angaben zu Folge von Angehörigen der FIS verschleppt, von diesen zu seinen Aktivitäten verhört und gefragt, ob er mit der Polizei kollaboriere. Unter Androhung des Todes warnte man ihn, nicht mit den Sicherheitsbehörden zusammenzuarbeiten. Am 24.8.94 ist er abermals in die Bundesrepublik Deutschland geflüchtet, wo er einen

neuen Asylfolgeantrag gestellt hat.
- Der abgelehnte algerische Asylsuchende O. wurde am 5. Oktober 1994 nach Algerien abgeschoben. Er gehörte der FIS an, war für die Werbung von neuen Mitgliedern zuständig und unterstützte die Organisation in finanzieller Hinsicht. Seit seiner Abschiebung nach Algerien gilt er als „verschwunden".

Rücknahmeabkommen

Vor diesem Hintergrund erscheinen die Verhandlungen über ein Rücknahmeabkommen abgelehnter algerischer Asylbewerber zwischen der algerischen und bundesdeutschen Regierung mehr als alarmierend. Zu dem Ziel dieser Verhandlungen befragt, sagte der parlamentarische Staatssekretär im Bundesinnenministerium, Eduard Lintner, im besten Bürokratendeutsch: „Wie bemühen uns, die algerische Seite dafür zu gewinnen, Staatsangehörige, die zurückgebracht werden sollen, reibungslos zu übernehmen."[9] Der Schutz von Individuen vor Menschenrechtsverletzungen wird hier leichtfertig innenpolitischen Interessen geopfert.

Das geplante Abkommen wird wahrscheinlich folgende Regelungen enthalten:
- Die algerische Seite sichert die zügige „Abnahme" einer bestimmten Zahl von ausreisepflichtigen Algeriern zu, die überwiegend im Asylverfahren abgelehnt worden sind.
- Die algerische Seite garantiert eine verfolgungsfreie Aufnahme abgeschobener Flüchtlinge.
- Die Bundesrepublik erklärt sich bereit, Finanzmittel zu deren Reintegration in Algerien bereitzustellen.

Wieviel Wert die Bundesregierung auf eine verfolgungsfreie Aufnahme von abgeschobenen Flüchtlingen legen wird, wurde schon in dem Rücknahmeabkommen mit Vietnam deutlich. Vietnam hat zwar zugesichert, die aus Deutschland abgeschobenen Vietnamesen nicht strafrechtlich zu verfolgen. Diese Zusage ist jedoch nicht Bestandteil des Abkommens selbst, sondern wurde nur in einem „begleitenden Briefwechsel" festgehalten[10].

„Das geplante Abkommen stellt den Höhepunkt einer offenen Kumpanei dar", so der Sprecher von PRO ASYL Heiko Kaufmann[11]. Die schon jetzt praktizierte reibungslose Zusammenarbeit zeigt sich ja u.a. in der Zwangsbefragung algerischer Flüchtlinge in deutschen Haftanstalten durch algerische Konsularbeamte und in der Übermittlung von Flugdaten durch den BGS an die algerischen Sicherheitsbehörden.

Die Verweigerung von Asyl durch die staatlichen Behörden wird immer systematischer. Folter, Krieg und Bürgerkrieg gelten schon längst nicht mehr als Asylgründe. Viel zu kurze Rechtsmittelfristen erschweren die Einlegung von Widersprüchen. Menschenrechtswidrige Abschiebungen werden legalisiert durch die Nichtanerkennung von Fluchtgründen und die Zusammenarbeit mit Unrechtsregimen.

Gerade die Abschiebepraxis widerspricht den Grund- und Menschenrechten. Flüchtlinge werden kriminalisiert und durch die Abschiebehaft mit normalen Strafgefangenen gleichgesetzt. Die Abschiebehaft ist zu einer reinen Strafhaft verkommen und soll neue Flüchtlinge abschrecken, in Deutschland Schutz vor politischer Verfolgung zu suchen.

Abschiebungen aus Deutschland finden zum großen Teil mit Linienflügen statt. Vorn im Flugzeug sitzen zumeist Touristen und Geschäftsreisende, im hinteren Teil befinden sich, zuerst oder ganz zuletzt unauffällig an Bord gebracht und häufig unter Bewachung mehrer BGS-Beamter, die sog. „Abschüblinge". Um diese menschenrechtswidrige Praxis zu verhindern, ist direkter Einspruch durch lautstarken Protest nötig. Jeder Flugkapitän kann eigenständig entscheiden, ob er einen gefährdeten Flüchtling transportiert oder nicht!

■ *Stefan Schulz-Trieglaff studiert Islamwissenschaft und ist Mitglied der Berliner „Initiative gegen Abschiebehaft".*

Anmerkungen:
1) Zitat aus der gutachterlichen Stellungnahme, erstellt im Auftrag der Fraktion Bündnis 90/Grüne im Abgeordnetenhaus von Berlin, Juli 1995, S.2.
2) Siehe auch TAZ vom 5.11.94 und Erklärung der palästinensischen Hungerstreikenden in der Kruppstraße vom 6.11.94.
3) Beide Beispiele aus der Broschüre von PRO ASYL (Hrsg.): Wettlauf der Schäbigkeiten - Erfahrungen mit dem neuen Asylrecht. Frankfurt Juli 1995.
4) Hier stütze ich mich auf die Erfahrungen der Berliner „Initiative gegen Abschiebehaft", die sie während ihrer regelmäßigen Besuche bei den Flüchtlingen macht, und auf das Faltblatt von PRO ASYL zur Abschiebehaft in Deutschland.
5) Anfrage vom 21.6.95 von Amke Dietert-Scheuer (Bündnis 90/Grüne, MdB) an den parlamentarischen Staatssekretär des Innenministeriums, Eduard Lintner.
6) Hier beziehe ich mich auf einen Bericht von Amnesty International für die Anhörung zur politischen Lage in Algerien und zur Problematik der Abschiebung abgelehnter Asylsuchender im Innenausschuß des saarländischen Landtages im Juni 1995.
7) Zahlen nach Ali Fatha, OMRAS/D, ausgearbeitetes Referat, gehalten am 8.4.95 auf der Konferenz im Berliner Haus der Kulturen der Welt zu dem Thema „Terrorismus und Menschenrechtsverletzungen in Algerien".
8) Junge Welt vom 24.1.95
9) Aus der Anfrage von Amke Dietert-Scheuer (Bündnis 90/Grüne), siehe oben.
10) Siehe TAZ vom 22./23.7.95
11) Presseerklärung vom 12.5.95

Bericht eines Flüchtlings über die Behandlung in einer Haftanstalt in Baden-Württemberg

Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes

Ich heiße ....[1] und bin 19 Jahre alt. Ich schreibe diesen Brief aus der Untersuchungshaft an die Menschenrechtskomitees und alle Komitees, die sich mit den Menschenrechten befassen und die Kirchenvertreter, damit sie sich die Lage vergegenwärtigen, in der ich seit dem 4.11.1994 bis heute, den 6.8.1995, bin, nämlich in Untersuchungshaft ohne jeglichen Grund, der eine so lange Inhaftierung rechtfertigen könnte. Der Grund dafür, daß ich den Libanon verlassen habe, in dem ich als palästinensischer Flüchtling der PLO-Fatah lebte, und wo ich miterlebte, wie mein Vater und meine beiden Brüder in der letzten Zeit ermordet wurden, ist, daß die beiden versuchten, mich auf die Seite der in Opposition zur Fatah stehenden Partei zu ziehen. Deswegen mußte ich den Libanon verlassen. In dieser Situation flüchtete ich nach Deutschland. An dem Tag, an dem ich politisches Asyl beantragte, hatte ich keine Ausweispapiere, die mich identifizieren hätten können. Ich konnte diesen Ausweis nicht mitnehmen, da mein Leben von Seiten der syrischen Militärs, die dort stationiert sind, bedroht worden wäre. Als ich Asyl beantragte, wurde ich nach Ausweispapieren gefragt. Ich sagte, daß ich in kürzester Zeit versuchen werde, einen militärischen Ausweis aus dem Libanon zu erhalten. Das war der Grund, warum ich inhaftiert wurde. Seit diesem Monat bin ich in Haft. Ich erhielt meine militärischen Papiere, die ich der Ausländerpolizei und dem obersten Gericht aushändigte. Bis jetzt bin ich in Haft und werde ohne jeglichen Grund festgehalten.

Ich hoffe, daß die Komitees sich meine Lage und die Gründe für meine neuneinhalb Monate dauernde Inhaftierung ansehen.
Ich hoffe, daß die Komitees sich mit der gesetzeswidrigen Behandlung der Flüchtlinge und anderer in den Haftanstalten befassen, wie etwa der 4-5 Flüchtlinge, die in den letzten eineinhalb Monaten freigelassen wurden, und die deswegen inhaftiert waren, weil sie keine Ausweispapiere bei sich hatten und nicht identifiziert werden konnten.
Ich hoffe, daß das Komitee über die Motive spricht, daß viele gesetzteswidrig behandelt werden, oder über das Gesetz, das angewandt wird. Ich fordere, daß das Gesetz für alle Nationalitäten ohne Unterschied angewandt wird, so daß jeder Mensch seine Rechte erhält in Gerechtigkeit.

Die Behandlung im Gefängnis:

Als ich einmal am Sport teilnahm, ereignete es sich, daß der Ball außerhalb des Gefängnishofes fiel, ohne mein persönliches Verschulden. Dennoch wurde mir deswegen gänzlich verboten, am Sport teilzunehmen.

Ein zweites Mal brachten mich die Gefängniswärter ohne jeden Grund in eine Zelle ohne Kleidung und Dusche, die normalerweise nur für Verbrecher und Terroristen, nicht aber für Flüchtlinge benutzt wird. Ich wollte mit dem Aufseher reden, ihm sagen, daß ich freigelassen werden möchte, weil das das Gesetz so besagt. Dann schlug er mich auf den Kopf und Rücken, schleifte mich am Boden entlang, vom dritten in den ersten Stock die Treppe herab - es waren 50 Treppen - bis ich ohnmächtig war. Bis jetzt habe ich Schmerzen durch die Verletzungen, die mir damals der Wärter durch seine Schläge zufügte. Ich blieb 15 Tage in dieser Zelle - ohne ärztliche Behandlung und Untersuchung.

Ebenso werden die Muslime nicht nach dem Gesetz behandelt. Beim Mittag- und Abendessen wird ihnen von ihrer Religion verbotenes Essen/Fleisch gegeben.

Oftmals haben die Wärter ein solches Essen extra den Muslimen gegeben. Wir sprachen mit dem Verantwortlichen der Haftanstalt, der zusicherte, daß dies nicht noch einmal vorkomme. Aber das wird bis jetzt so gehandhabt, ohne Respekt für den islamischen Glauben.
Wir bitten, daß die Wärter den Muslimen ihre Rechte geben, daß der Islam respektiert wird. Wir Muslime erkennen jede Religion an und respektieren sie.
Wir hoffen, daß jemand über die Fehler spricht, die in den Haftanstalten vorfallen und die gesetzeswidrig sind.
Wir wünschen, daß wir einmal in der Woche das Recht bekommen, am Freitag zu beten, wie die Angehörigen anderer Religion auch im Gefängnis beten dürfen. Die Christen beten einmal in der Woche in der Haft. Die Muslime und Araber in der Haftanstalt dürfen am Freitag nicht beten.

Wir hoffen, daß diese Komitees mit dem Direktor der Haftanstalt darüber sprechen, was sich im Gefängnis ereignet. Danke.

■ Übersetzung: Ulrike Dufner und Ibrahim

Anmerkungen:
1) Der Name ist der Redaktion bekannt.

Islam und algerischer Nationalismus

El-Hadi al-Chalabi



„Ninjas“ im Einsatz — *Michael von Graffenried*

Man kann nicht über den algerischen Nationalismus sprechen, ohne auf den Zusammenhang zwischen Nationalismus und Islam einzugehen und die Entwicklungen zu untersuchen, die schließlich zur islamistischen Wendung des Nationalismus geführt haben. Seit seinen Anfängen enthält der algerische Nationalismus eine gemeinschaftsstiftende Dimension, die sich auf den Islam gründet.Seine Eigenheiten gehen auf die historische Situation zurück, unter der er entstand. Das war vor allem der Widerstand gegen die französiche Kolonialmacht.Wenn der Nationalismus vom Islam durchdrungen ist, so deshalb, weil im Verhältnis zum Islam die Kolonialpolitik im allgemeinen und sämtliche Maßnahmen zur Destrukturierung der algerischen Gesellschaft und zur Zerstörung ihrer spezifischen Prägung in besonderer Weise spürbar geworden sind. Die Zerstörung der algerischen Gesellschaft in der Folge der französischen Eroberung im Jahre 1830 wird von Maßnahmen zur politisch-administrativen Reglementierung des Islam begleitet. Der Status des Islam soll an die Erfordernisse einer Siedlungskolonie angepaßt werden. Da diese Maßnahmen den überkommenen Status des Islam notwendigerweise in Frage stellen, entwickelt sich die Religion als Antwort darauf zum Motor eines vielfältigen Widerstandes. Noch bevor er zu einem Grundelement des Nationalbewußtseins wird, stellt der Islam also ein identitätsstiftendes Moment dar.

Der Islam als Faktor der Integration

Während man für die vorkoloniale Zeit die integrative Kraft des Islam angesichts der „Wirksamkeit lokaler Partikularismen“[1] sicher relativieren muß, verleiht später die Kolonialpolitik dem Islam eine neue Dimension. Die Kolonialmacht mußte bei dem Versuch, die algerische Gesellschaft zu destrukturieren, zwangsläufig gegen den Islam vorgehen, hatte dieser doch die Grundlage für alle Institutionen der vorkolonialen Gesellschaft gebildet. Das gleiche Schicksal traf das Grund und Boden betreffende Rechtssystem. Algerisches Grundeigentum wurde nach französischem Recht neu geordnet. Die Anwendung des Zivilgesetzes zielte

darauf ab, der Existenz gemeinschaftlichen Eigentums ein Ende zu bereiten. Gemeinschaftliches Eigentum hatte bis dahin einem bestimmten System wirtschaftlicher Organisation entsprochen, in dem die Rechte an Grund und Boden kollektiv und unveräußerbar waren und der Stamm die soziale Basis darstellte. Die Stammesstruktur und die mit ihr verbundenen Formen gesellschaftlicher Solidarität werden im Verlauf der Kolonisierung ebenso zerstört wie die traditionellen Hierarchien, die sich um Krieger und Marabouts[2] herum gebildet hatten. Die Gewalt der kolonialen Eroberung hat auch die Bildungseinrichtungen religiöser Bruderschaften und die Koranschulen nicht verschont. Der Aufbau des kolonialen Schulwesens stand seinerseits ganz im Zeichen der Unterwerfung der Besiegten. Aus diesem Grund konnte er von der algerischen Gesellschaft nicht positiv aufgenommen werden.
Gleichzeitig kam es nach der Eroberung Algeriens zur Schließung und Zerstörung zahlreicher Moscheen[3]. Die französische Administration verstaatlichte außerdem die religiösen Stiftungen, mit deren Einnahmen die Moscheen und Schulen unterhalten worden waren. Solche Stiftungen hatten bisher die Unabhängigkeit der Religionsausübung sichern können. Die Pilgerfahrt nach Mekka sowie religiöse Feste, sofern sie einen öffentlichen Charakter annahmen, bedurften nunmehr staatlicher Genehmigungen[4]. Die freie Ausbildung von Religionsgelehrten endete mit der Einsetzung eines offiziellen „Klerus", dessen Mitglieder von der französischen Verwaltung ernannt und entlohnt wurden. Die Freitagspredigten wurden jetzt von Imamen gehalten, die an entsprechende Vorgaben der französischen Administration gebunden waren. Der Protest der algerischen Gesellschaft gegen die Autorität solcher Imame äußerte sich entweder im Boykott der staatlichen Moscheen oder dadurch, daß die Prediger öffentlich zur Rede gestellt wurden.

Das Justizwesen wurde rasch unter die Herrschaft französischen Rechts gebracht Die Französierung der Justiz bzw. ihre De-Islamisierung wurde durch das Primat des französischen Rechts weiter vorangetrieben: Wenn eine der an einem Rechtsstreit in Zivil- oder Wirtschaftssachen beteiligten Parteien französischer Staatsbürger war, wurde automatisch französisches Recht angewendet. In Strafsachen galt ohnehin französisches Recht. Allerdings arbeiteten die Gerichte, wenn Muslime betroffen waren, anfangs ganz ohne Geschworene; später wurden Algerien-Franzosen oder algerische Juden als Geschworene zugelassen. Muslime wurden also nicht, wie ein altes Prinzip des Strafrechts verlangt, von ihresgleichen, also von Muslimen, gerichtet. Letztendlich erscheint die Kolonialpolitik als Politik der Assimilation durch Zerstörung des spezifischen Charakters der algerischen Gesellschaft.

Allerdings stieß diese Politik auch innerhalb der Kolonialgesellschaft auf Widerstand. Aus Angst, zwischen den zahlenmäßig überlegenen Muslimen unterzugehen, lehnten die Algerien-Franzosen die Verleihung der Staatsbürgerrechte an die Einheimischen ab. Die Staatsbürgerschaft (citoyenneté) wurde daher nur zögernd vergeben, wobei sich einmal mehr die Bedeutung des Islam für die politische und administrative Ordnung Algeriens zeigte. Diese widersprüchliche Ausgangssituation führte zur Entstehung eines in modernistischen Strukturen organisierten politischen Widerstands (politische Parteien, Gewerkschaften, Verbände), während gleichzeitig der Islam als verbindendes Element des Nationalbewußtseins integriert wurde.

Der Islam als Träger des Nationalbewußtseins

Der Islam kann als der gemeinsame Nenner aller Ausdrucksformen des algerischen Nationalismus betrachtet werden. Wenn am Vorabend der Kolonisierung „die Begriffe Nation, Volkssouveränität, Nationalkultur und -sprache unbekannt waren"[5], so führten die Kolonialpolitik, Umsiedlungen und Migrationsbewegungen dazu, die verschiedenen Ansätze und Bemühungen zur Definition einer eigenen Identität einander anzunähern und schließlich zu vereinigen. Sie mündeten in einen nationalistisch artikulierten Widerstand, dessen verschiedene Strömungen sich auf islamisch-arabische Werte beriefen. Solche Werte gewannen immer mehr an Gewicht im politischen Kampf gegen den kolonialen Status Algeriens und gegen die Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, unter denen die Muslime zu leiden hatten: „ ... die Idee der Nation wurde zugänglich. Das Volk ersetzte den Stamm, die Partei, die religiöse Bruderschaft."[6]

Der Islam des jihad, der Islam des bewaffneten Widerstandes, der insbesondere das kollektive Gedächtnis der Landbevölkerung prägte, blieb aber trotzdem in den Überresten der religiösen Bruderschaften und des Heiligenkults erhalten. Der Islam des ländlichen Widerstandes ließ auch die Idee der Gemeinschaft und die mit ihr verbundenen sozialen Praktiken überdauern. Dieser Islam „wertet die spirituelle Brüderlichkeit und die Harmonie auf, definiert Pflichten sowie Verbote und verleiht der Gruppe die Kontrolle und Zensur in Wort und Tat über das Verhalten des einzelnen, wodurch jeder Weg zu einer Individualisierung versperrt bleibt."[7] Der gemeinschaftsstiftende Islam blieb immer ein Bezugspunkt und eine Herausforderung - auch für die modernen Formen politischen Widerstands, die mit den politischen Parteien in den Städten entstanden und stets gegenüber dem Islam Position beziehen mußten. Der Islam blieb wichtige Referenz und Anziehungspunkt für die politischen Einstellungen sowohl der traditionalistisch wie auch der modernistisch orientierten Kräfte.

Der politische Status Algeriens unter dem kolonialen System führte zwangsläufig zu diesem Ergebnis. Algerien war zwar juristisch gesehen Teil des französischen Staatsgebietes, doch wurde die Staatsangehörigkeit (nationalité) von der Staatsbürgerschaft (citoyenneté) getrennt. Die französische Staatsangehörigkeit, die allen Einheimischen verliehen wurde, war bloß Ausdruck nationaler Souveränitätsbehauptung Frankreichs und sollte es vor möglichen Ansprüchen anderer Kolonialmächte schützen. Die Staatsbürgerschaft hingegen wurde, von komplizierten Ausnahmeregelungen einmal abgesehen, der Gesamtheit der Muslime verweigert. Die Muslime hatten weder das aktive noch das passive Wahlrecht. Der Zugang zur französischen Staatsbürgerschaft war sehr begrenzt und setzte den Verzicht auf das islamische Personalstatut voraus: Jeder Muslim, der in den Genuß französischer Staatsbürgerrechte kommen wollte, mußte zugunsten des französischen Zivilrechts auf die Anwendung der sharia im Bereich

des Familien- und Erbrechts verzichten. Im Verständnis der Gläubigen kam das jedoch dem Abfall vom Islam gleich und bedeutete den Auszug aus der Gemeinschaft des Propheten Muhammad. Der Zusammenhang zwischen Personalstatut und Staatsbürgerschaft prägte die politischen Mentalität im kolonialen Algerien nachhaltig. Es entstand eine Situation, in der die Frage nach Beibehaltung oder Aufgabe des islamischen Personalstatuts zum Scheidepunkt zwischen Treue zu sich selbst und Selbstverleugnung wurde. Dabei führte der koloniale Angriff auf die Identität der kolonisierten Gesellschaft insgesamt eher zur Verfestigung des Nationalgefühls, das sich auf die Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft gründen konnte. Die Anziehungskraft des Islam wurde noch dadurch verstärkt, daß die Staatsbürgerrechte selbst für diejenigen, die dem islamischen Personalstatut „abgeschworen" hatten, bloß mit Einschränkungen galten.

Die Unvereinbarkeit von Islam und Staatsbürgerrechten diente allein dazu, Einheimischen den Zugang zum Status des Staatsbürgers (citoyen) zu verwehren. Das zeigen vor allem die Erfahrungen, die die Bewegung der Grundschullehrer machte. Sie forderte eine vollkommene Assimilation Algeriens und der Algerier[8]. Das gleiche trifft für die Liberalen der Bewegung der Jung-Algerier zu, die zwar zu einem großen Teil selbst im Genuß der Staatsbürgerrechte waren, diese aber nicht im gleichen Maß wie die Europäer ausüben konnten. Auch die Bewegung der Jung-Algerier, so heterogen sie auch war, mußte sich in der einen oder anderen Weise zum Islam verhalten. Der Islam blieb daher in ihrem politischen Diskurs stets präsent, auch wenn die Bezugspunkte eher die Modernisierungsimpulse der nahda[9] waren.

Mit der nahda verband sich auch der kulturelle Nationalismus des Shaikh Abdelhamid Benbadis und der Vertreter des algerischen Reformislam, der Vereinigung der algerischen ulama. Als Sohn einer alteingesessenen und mit den Franzosen verbündeten Familie aus Constantine[10] besucht Benbadis nicht die französische Schule, sondern studiert in Tunesien an der renommierten Zaytuna-Universität. Nach seiner Rückkehr nach Algerien kritisierte er vor allem den Volksislam und wandte sich gegen die Praktiken der Heiligenverehrung. Sein Nationalismus ließ sich insofern als kultureller definieren, als er zwischen einer „ethnischen Nationalität"[11] und einer „politischen Nationalität"[12] unterschied. Diese Unterscheidung erlaubte es Benbadis, die Merkmale der nationalen algerischen Identität zu definieren und einzufordern, ohne der politischen Souveränität Frankreichs offen widersprechen zu müssen[13].

Zumindest in den 30er Jahren konnten die ulama durch diesen Kompromiß Nationalisten sein, ohne dabei ihre Klasseninteressen aus den Augen zu verlieren[14]; umgekehrt ging „im Falle der unteren der unteren gesellschaftlichen Klassen das Nationalbewußtsein dem Klassenbewußtsein voraus"[15]. Was Harbi als populären Nationalismus beschrieben hat, der das Volk sakralisiere und zugunsten des Egalitarismus sämtliche Klassenunterschiede ausblende, prägte nach dem Messalismus auch die Ideologie des FLN während des Krieges und unmittelbar nach der Unabhängigkeit. Dieser Nationalismus mit seinen ideologischen Anleihen bei den Messalisten wie auch bei den ulama bestimmte nach der Unabhängigkeit den herrschenden politischen Diskurs. Die Stachel marxistisch inspirierter Fortschrittlichkeit rührten vom Eintritt der Kommunisten in den FLN her. Man muß dabei die Besonderheit dieser Form des populären Nationalismus unterstreichen, der „in einer Industriegesellschaft und in Kontakt mit der europäischen Arbeiterbewegung (geboren wurde), der aber gleichzeitig geprägt ist von den Ideen, dem sozialen Diskurs und den Praktiken der religiösen Bruderschaft der Derkaoua."[16]

Der Islam, „... als ideologische Element, durch das die Nation sich ihrer selbst bewußt wurde, (...) gab dem Aufbau einer Gesellschaft und eines Staates Sinn, die befreit sind von den Begleiterscheinungen des Kolonialismus (Korruption, Verkommenheit der Sitten), von den Übeln, die mit der Algerianität/Islamität unvereinbar sind."[17] Eine solche Ideologie, die Züge des Messianismus und der Erlösung trägt, spielte auch für das Bewußtsein der zumeist vom Lande stammenden Kämpfer der Nationalen Befreiungsarmee eine Rolle. Deren Ablehnung der kolonialen Vorherrschaft speiste sich vor allem aus ihrer von Religiosität durchdrungenen Kultur[18]. Diese Mischung aus Patriotismus und religiösem Glauben wurde sogar in kommunistischen Kreisen positiv aufgenommen[19].

Die Stellung des Islam seit der Unabhängigkeit

Seit der Unabhängigkeit ist der Islam zusammen mit dem Arabertum ein Bezugspunkt für die Definition der Kategorien, die den nationalistischen Diskurs strukturieren: Seien es der Staat, die Nation oder die Wege und Mittel der Entwicklung, die Stellung der Frau oder die Rolle der Justiz...

Der Islam nimmt schon in den grundlegenden politischen Texten, in den Chartas und in den Verfassungen einen hervorragenden Platz ein. Das gilt ebenso für das Programm von Tripoli[20] wie für die Charta von Algier[21] und die Nationalcharta[22]. Die Verfassungen von 1963, 1976 und 1989 erklärten den Islam zur Religion des Staates[23]. Das Gesetz über die Staatsbürgerschaft basiert auf islamischen Normen und macht die Staatsangehörigkeit durch Geburt davon abhängig, daß die männlichen Vorfahren der betreffenden Person während der Kolonialzeit dem islamischen Personalstatut unterstanden haben.

Das Familienrecht verweist auf die sharia, ohne daß der Staat zwischen 1962 und 1984 die Verantwortung für eine klare Kodifizierung dieses Rechtsbereiches übernahm. Er überließ es den Richtern, das islamische Recht nach einer Vielzahl verschiedener Interpretationen anzuwenden, ohne für eine einheitliche Rechtsprechung Sorge zu tragen. Als das Familiengesetz 1984 endlich verabschiedet wurde, hatten sich innerhalb des Justizapparates bereits bestimmte Positionen herausgebildet, die eine Auslegung der gesetzlichen Regelungen zuungunsten von Frauen begünstigten, selbst dort, wo diese Regelungen eindeutig erschienen.

Es schien, als sei dem Islam wieder die Macht verliehen worden, die ihm der Kolonialismus genommen hatte. Die modernisierenden Elemente der Religion wurden allerdings ausradiert, und die Gesell-

schaft erstarrte in einer „unbeweglichen Identität“[24]. Der Islam hatte von nun an sowohl in der Justiz als auch in der Gesellschaft die Funktion einer „Über-Norm“[25]. Der Charakter der politischen Macht selbst und das Einparteienregime drängten die Herrschenden dazu, sich islamisch zu legitimieren. Sie schufen einen Staats-Islam, der durch vom Staat angestellte Imame vertreten wurde und deren Aufgabe in der Übermittlung offizieller Predigten bestand.

Im Zusammenhang mit dem Islam funktioniert der Rückgriff auf Strategien der Legitimierung oder der Delegitimierung jedoch anders als im Fall anderer politischer Kategorien wie der Demokratie, der allgemeinen Freiheiten oder des Sozialismus. Die letzteren gehören im Verständnis der Volksmassen zu einer fremden kulturellen Sphäre, zum Okzident. In den Augen der Öffentlichkeit dienen solche Kategorien im nationalen Kontext ohnehin bloß der Rechtfertigung und der Aufrechterhaltung der herrschenden Ordnung. Angesichts der realen politischen Verhältnisse ist es daher kaum möglich, mit solchen Begriffen Widerstand gegen die bestehende Ordnung zu artikulieren. Das verhält sich beim Islam ganz anders. Er ist tatsächlich „...ein konstitutives Element des Politischen. Die Kultur ist nicht frei von Religion... Die Projekte und Erwartungen antagonistischer sozialer Gruppen berufen sich auf den Islam Sie übernehmen seine Sprache und seinen Gestus, um die politische Herrschaft zu legitimieren oder aber um ihr zu widersprechen.“[26]

Solange die ökonomischen (Löhne, Kaufkraft), sozialen (Wohnen, Urbanisierung, Gesundheit, Wasserversorgung) und kulturellen Probleme (Bildung, Kontrolle einer ausgeglichenen Produktion und Verteilung von Eliten in den verschiedenen Machtzentren) mehr oder weniger gemeistert werden konnten, blieb die Krise latent. Der Ölpreisverfall Anfang der 80er Jahre verschärfte dann die bisher eher verdeckten Formen des Protestes, bei denen es immer wieder zu islamisch legitimierten Aufständen kam. Ein Messianismus und ein Diskurs der Erlösung wurden nun wiederbelebt, um sämtliche sozialen Schichten auf der Grundlage eines den tradierten Werten verpflichteten Egalitarismus zu vereinen... Die Herrschenden und deren Anleihen beim demokratischen Diskurs wurden gleichermaßen angeklagt und verteufelt. Die wirklichen Machthaber waren ihrerseits ein Teil der Armee und betrieben niemals wirklich eine Institutionalisierung des Staates. So wurde das Gewaltmonopol des Staates in der Realität zu einem Attribut von Clans, die immer schon ihr Eigeninteresse für das öffentliche Wohl nahmen. Andererseits wird der Widerstand der bewaffneten islamischen Gruppen, die diese Herausforderung angenommen haben, seit dem Staatsstreich von 1992 zu einer wachsenden Bedrohung für den Staat und damit auch für die Nation.

■ *El-Hadi Chalabi, Rechtswissenschaftler, ist Maître de Recherches am Centre de Recherches en Anthropologie Sociale et Culturel (CRASC), Universität Oran, und Chercheur Associé am Institut Maghreb-Europe der Universität Paris VIII. Der Artikel wurde aus dem Französischen übersetzt von Bettina Dennerlein, Freie Universität Berlin.*

Anmerkungen:

1) „Die Gesellschaft dieser Epoche (des 19. Jhd., d.V.) stellt sich nicht als eine Herrschaftsstruktur dar, sondern als ein Gleichgewichtszustand zwischen Machtnetzen, die hier archisiert und segmentiert, manchmal komplementär oder auch unabhängig voneinander sind...“, M. Harbi, Communautarisme religieux et nationalisme en Algérie, in: Fractures de l'État Nation, sous la dir. de Noëlle Burgi, Paris, Ed. Kimé, 1994, S. 193.
2) Vertreter des mystischen Islam.
3) Das eindrucksvollste Beispiel dafür ist das Schicksal der Ketchaoua-Moschee vor der Kasba von Algier, die in eine Kathedrale umgewandelt wurde. Eine der ersten Maßnahmen des souveränen, unabhängigen Algerien war ihre Rückwandlung in eine Moschee.
4) Zu diesen Entwicklungen vgl. C.-R. Ageron, Histoire de l'Algérie contemporaine, tome 2.,1870 à 1954, Paris, PUF, 1965.
5) M. Harbi, op. cit., S. 193.
6) M. Harbi, Le F.L.N., mirage et réalité, Paris, Edition Jeune Afrique, 1980, S.14. Dieses Werk ist unentbehrlich für jede Beschäftigung mit dem algerischen Nationalismus.
7) M. Harbi, Communautarisme religieux et nationalisme, op. cit., S.193.
8) S. Faci, L'Algérie sous l'égide de la France, Toulouse, Ed. S. Faci, 1930.
9) Unter der nahda wird die Bewegung der islamischen Renaissance verstanden, die den Islam und die Modernität miteinander vereinbar zu machen und eine Antwort auf die schmerzhafte Frage zu finden versucht, weshalb die islamische Welt dem Westen unterlegen ist.
10) Sein Vater hat Ämter der Kolonialverwaltung inne.
11) Jinsiya qaumiya.
12) Jinsiya siyasiya.
13) Die Vereinigung der ulama hatte ihr Motto und ihre Hymne, die von 1930 bis 1954 und auch noch später ganze Generationen geprägt haben. Das Motto war eine Art Glaubensbekenntnis: „Algerien ist mein Vaterland, Arabisch ist meine Sprache und der Islam ist meine Religion.“ Die Hymne „Das algerische Volk ist ein muslimisches und gehört zum Arabertum“ wurde in den freien arabischen Schulen der Vereinigung der ulama gesungen, die insbesondere seit 1945 legalisiert wurden.
14) So führt M. Harbi aus: „... bei den ulama, die die traditionelle Bourgeoisie verkörpern, genießt das Klassenbewußtsein gegenüber dem Nationalbewußtsein Priorität.“ (in: Le F.L.N., mirage et réalité, op. cit., S.19).
15) Ibid.
16) M. Harbi erinnert zu Recht daran, daß Messali Hadj, „der Gründer des algerischen Nationalismus, Mitglied der KPF war und in dieser Funktion einer der Führer der Etoile Nord Africaine geworden ist. Er legte den Akzent auf die egalitären Elemente der islamisch-arabischen Kultur.“ Das erklärt sich durch seine frühere Mitgliedschaft in der religiösen Bruderschaft der Derkaoua, die, „durch die Armut gezeichnet, von einer utopischen Gemeinde ohne Arme und Reiche träumt...“ (Ibid. S.15).
17) M. Gadant, Islam, nation, société. In: La Pensée, Nr. 299, 1994, S. 23.
18) Ibid.
19) Das zeigt auch die folgende Aussage von A. Benzine, einem führenden Mitglied der KPA und später des PAGS: „Bei uns Alten ist der Patriotismus vom religiösen Glauben nicht zu trennen. Dieser Glaube rechtfertigt und fördert unseren Kampf.
20) Das Programm von Tripoli ist im Juni 1962 vom Nationalen Revolutionsrat, der provisorischen Legislative des FLN aus der Zeit des Befreiungskrieges, verabschiedet worden.
21) Die Charta von Algier wurde 1964 am Ende des ersten Kongresses des FLN als Parteiprogramm beschlossen.
22) Das gilt sowohl für die Nationalcharta von 1976 als auch für die von 1986.
23) Vgl. E.-H. Chalabi, La place de l'Islam dans le droit publique, in: Revue algérienne, 1984.
24) M. Harbi, l'Algérie et son destin, Paris, Arcantère, 1992.
25) E.-H. Chalabi, Nationalité et citoyenneté, une affaire de statut; Actes du colloque sur l'enseignement et la guerre d'Algérie, Paris Ed. de l'IMA et de la Ligue de l'Enseignement, 1992, tome 2.
26) Gespräch mit M. Harbi, in: La Tribune d'Octobre, Nr. 22, 1990, S. 12.

Eine Brücke schaffen zwischen „Innen und Außen"

Interview mit Abdarrahman Munif

Larissa Bender

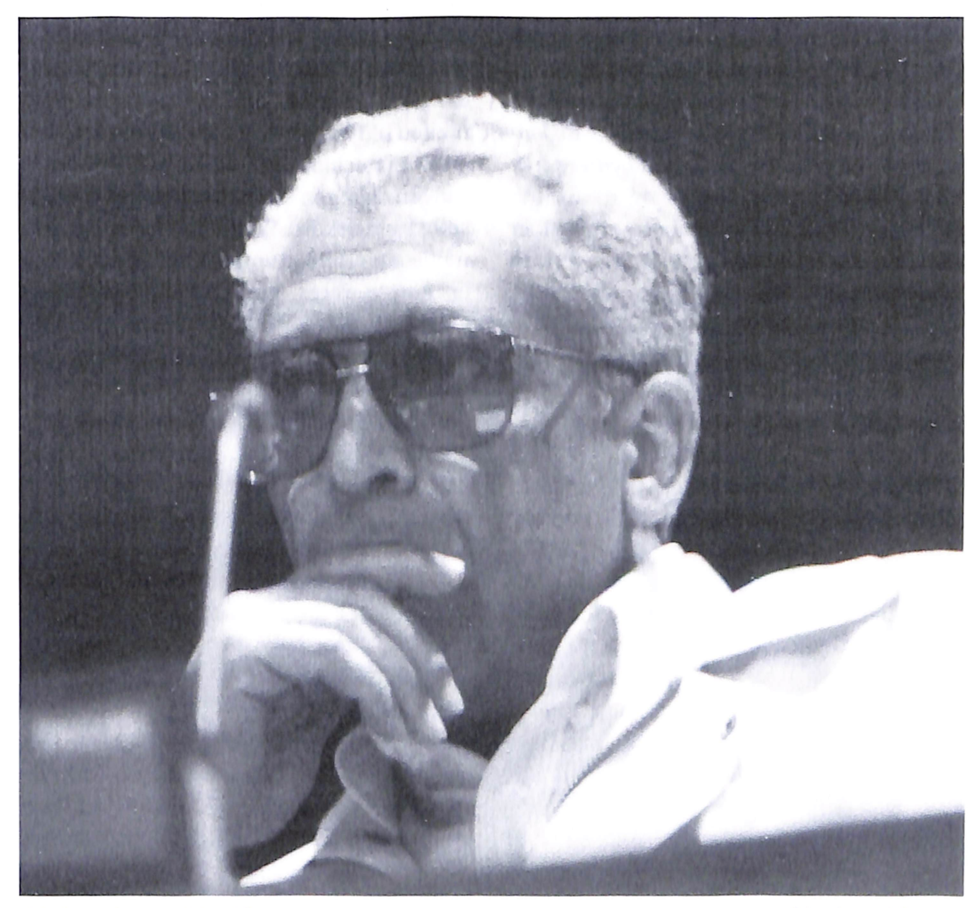
Herr Munif, „Östlich des Mittelmeers" ist Ihr erster Roman, der ins Deutsche übersetzt wurde. Geschrieben haben Sie das Buch Anfang der 70er Jahre, zuerst erschien der Roman 1975. Ist der Roman nach 20 Jahren noch aktuell?

Ich glaube, daß „Östlich des Mittelmeers" nach wie vor viele Gegenwartsprobleme behandelt. Die politische Unterdrückung ist das ernsteste und am meisten verbreitete Problem im arabischen Raum. Diese Unterdrückung hat viele Erscheinungsformen, aber die schlimmste ist das Gefängnis. Solange politische Häftlinge hinter Mauern sitzen, muß man sich mit dem Thema befassen. Als ich den Roman schrieb, war ich noch völlig unbekannt und habe mir beim Schreiben eine Zensur auferlegt. Deshalb sah ich mich nach 20 Jahren gezwungen, das Thema noch einmal aufzugreifen, alle Aspekte und Erscheinungsformen des politischen Gefängnisses zu beleuchten. So entstand „Hier und Jetzt. Nochmals östlich des Mittelmeers".

Aufgrund verschiedener Ursachen, dazu zählen Kolonisation und Rückständigkeit, gibt es bei uns zweifellos keine Form des modernen Staates, keine Zivilgesellschaft, und auch demokratische Formen haben sich nicht entwickelt. Deshalb dreht sich der Kampf in der gegenwärtigen Phase um die Errichtung dieser Institutionen und die Anerkennung der Menschenrechte. Das hat mich dazu veranlaßt, mich der Diskussion über politische Unterdrückung und alles, was damit zusammenhängt, zuzuwenden.

Sie sind nicht der einzige arabische Schriftsteller, der über das Gefängnis geschrieben hat.

Wenn wir heute einen Blick auf die arabische Romanlandschaft werfen, stellen wir



Abdarrahman Munif — *Norbert Mattes*

fest, daß sich viele Schriftsteller diesem Thema gewidmet haben. Vielleicht können wir sogar ohne Übertreibung sagen, daß es einen wichtigen Bereich innerhalb des arabischen Romans gibt, den man den „politischen Gefängnisroman" nennen kann. Nagib Mahfouz hat darüber geschrieben, Nabil Sulaiman, Sonallah Ibrahim und andere. Wahrscheinlich gibt es ein Bedürfnis, über dieses Thema weiterhin zu schreiben und noch andere Seiten zu enthüllen.

„Östlich des Mittelmeers" wurde 1975 im Libanon veröffentlicht. Wie waren damals die Reaktionen in den arabischen Ländern? Wie sieht es heute mit Ihren Büchern aus?

Die Reaktionen waren unterschiedlich. Beim Publikum fand das Buch viel Beachtung, weil es das reale Leid ausdrückte, das viele selbst erlebten. Fast alle haben in irgendeiner Form mit politischer Haft zu tun gehabt, mittelbar oder unmittelbar. Wer nicht selbst im Gefängnis war oder sich in diesen Kreisen bewegt hat, hat sicher Verwandte oder Freunde dort. Deshalb ist der Roman wahrscheinlich der am weitesten verbreitete Roman in der arabischen Welt; er wurde bisher zwölf mal aufgelegt.

In den meisten Golf-Staaten und auf der Arabischen Halbinsel ist das Buch bis heute offiziell verboten; andernorts besteht ein teilweises Verbot, z.B. das Buch in Umlauf zu bringen oder darüber zu schreiben. Aber es ist ja bekannt, daß viele Bücher, die bei uns verboten sind, die gefragtesten sind, und daß sie auf die eine oder andere Weise trotz Verbot kursieren. Es hat auch einige Anläufe gegeben, das Buch zu verfilmen. Bisher sind aber alle Vorhaben an der Zensur gescheitert, obwohl bei allen Vorschlägen immer von einem fiktiven Staat die Rede war.

Worin liegt Ihrer Ansicht nach die Bedeutung des Romans für die deutschen Leser?

Ich denke, auch Nichtaraber sollen über die Ereignisse in anderen Weltgegenden informiert sein und wissen, daß es eine Gegenöffentlichkeit gibt, nichtstaatliche Medien, die Tatsachen nüchtern und deutlich darstellen, so wie sie sind. Die Übersetzung zielt natürlich nicht darauf ab, andere dazu zu veranlassen, unser Problem zu lösen. Die politische Unterdrückung ist in erster Linie unser Problem. Es ist aber wichtig, daß die Menschen im Westen informiert werden, und daß sie die Entwicklung verstehen. Wenn es ein menschliches Gewissen, eine weltweite öffentliche Meinung gibt, besteht nicht zuletzt die Möglichkeit, daß diese sich für uns einsetzt und das Ihre dazu beiträgt, Tatsachen zu enthüllen und ein realistisches Bild der Region wie ihrer politischen Systeme zu vermitteln. Das Problem bei uns ist, daß der Staat das Informationsmonopol hat. Deshalb muß es andere Stimmen geben, Stimmen aus dem Volk, Stimmen, die die Schranken und Grenzen überwinden, um die Menschen im Westen zu erreichen und darüber zu informieren, was die Staaten verheimlichen.

Sie haben die politische Arbeit zu Beginn der sechziger Jahre aufgegeben und sich seit Anfang der achtziger ausschließlich der Schriftstellerei gewidmet. Welche Rolle sollten Ihrer Meinung nach die Schriftsteller und Intellektuellen in den arabischen Ländern übernehmen?

Viele arabische Intellektuelle waren eine zeitlang politisch aktiv. Aber die politische Arbeit, selbst die fortschrittlichste, läßt sich nicht immer mit der Natur des Intellektuellen vereinbaren. Ich konnte mich nicht an die politische Organisation anpassen und diesen Weg zu Ende gehen. Gleichzeitig bin ich der Ansicht, daß ich zur Zeit als Schriftsteller einflußreicher und nützlicher für mein Volk und die arabische Welt sein kann. Der Intellektuelle kann das Gewissen der Nation sein, der in klarerer Form ihre Belange und Probleme zum Ausdruck bringt. Und er kann im Namen der Unbekannten sprechen, im Namen derer, die nicht die Macht haben, ihre Stimme zu erheben. Das bedeutet aber nicht, daß der Intellektuelle die Probleme der anderen löst. Die Rolle des Intellektuellen bleibt eine aufklärerische, eine Bewußtsein schaffende. Praktische Veränderungen dagegen können nur die Menschen selbst bewirken. Wenn also der Intellektuelle eine Bedeutung hat, so deshalb, weil er ein klareres und neues Bewußtsein schafft, indem er versucht, den anderen dabei zu helfen, ihren Weg zu finden und Verantwortung für die Zustände zu übernehmen. Zweifellos können die arabischen Intellektuellen angesichts fehlender politischer Institutionen und mangelnder Rechtssprechung eine aufklärerische Rolle übernehmen. Sie können Einfluß nehmen, indem sie neue Ideen aufwerfen und Visionen für die Zukunft entwickeln.

Denken Sie dabei an Vorbilder?

Ja, es gab zu Beginn und in der Mitte dieses Jahrhunderts eine Reihe großer Intellektueller, die einen wichtigen Einfluß auf Politik und Gesellschaft hatten, so zum Beispiel Taha Hussein. Er war eine hervorragende Persönlichkeit und entwickelte eine umfassende aufklärerische Vision. Dazu gehörten die Emanzipation der Frau, kulturelle Bildung, die Zivilgesellschaft, die Souveränität der Rechtsprechung. Und jetzt, über 25 Jahre nach seinem Tod, stellen wir fest, daß sein Entwurf noch immer aktuell ist und diskutiert wird; obwohl Taha Hussein keine politische Partei repräsentierte, sondern ein aufklärerischer Intellektueller war.

Welchen Unterschied sehen Sie zwischen den arabischen Intellektuellen im Exil und denen, die in ihren Heimatländern leben?

Die arabischen Intellektuellen im Exil spielen besonders heutzutage eine große Rolle, da es durch politischen Druck und Zensur den Intellektuellen in den arabischen Ländern selbst unmöglich ist, ihre Meinung frei und mutig zu sagen. Der Intellektuelle im Ausland ist freier und beweglicher. Deshalb muß eine Brücke zwischen „Innen“ und „Außen“ geschaffen werden, ein Austausch von Erfahrungen und Informationen, damit die Exilintellektuellen sich auch zu tatsächlichen Problemen äußern und sich nicht mit Wunschvorstellungen oder Illusionen beschäftigen. Wenn die arabischen Intellektuellen heutzutage die Rollen zwischen „Innen“ und „Außen“ verteilen würden, wenn es mehr Koordination zwischen beiden Seiten gäbe, könnten sie mehr Einfluß haben.

Seit dem letzten Golfkrieg und insbesondere nach dem Vertrag von Oslo sowie den Friedensverhandlungen im Nahen Osten wächst das Interesse des Westens an den arabischen Staaten. Welchen Beitrag können europäische Staaten bzw. europäische Intellektuelle zur demokratischen Entwicklung in den arabischen Ländern leisten?

Die arabische Welt ist zum Versuchsobjekt der Großmächte - insbesondere Amerikas - geworden. Was früher abgelehnt wurde, kann Amerika heute aufzwingen. Früher reagierten die Menschen hier mit Massendemonstrationen auf Versuche der USA, der Region ihre Pläne aufzuzwingen. Heutzutage sind die USA nicht nur ein politischer Faktor, sondern militärisch präsent, sie beherrschen Wirtschaft, Politik und Geographie der Region. Ich glaube, daß eine unipolare Welt nicht existieren kann. Deshalb müssen andere Staaten ein Gegengewicht zur US-amerikanischen Übermacht bilden. Ich denke, daß die Abwesenheit Europas oder der Verzicht auf seine Rolle für alle ein großer Verlust ist. Europa hat aufgrund seiner geographischen Nähe mehr Verständnis und engere Beziehungen zur arabischen Welt. Selbstverständlich war die Beziehung zwischen Europa und der arabischen Welt lange Zeit nicht ebenbürtig, aber Europa zielte auch auf die Entwicklung dieser Länder. Es gab eine politische, geistige und kulturelle Vision. Viele europäische Intellektuelle verteidigten die Sache der kolonisierten Völker und setzten sich für ihre Menschenrechte ein. Wir erinnern uns an die Haltung Sartres und anderer zur algerischen

Revolution. Wir leben heute in einer Zeit, da Europa abwesend ist, sich die Intellektuellen zurückziehen, die grundlegenden Probleme vernachlässigt werden, mit denen sich die Intellektuellen in den vergangenen Jahrzehnten beschäftigten. Ich glaube, daß Europa sich an seine eigentliche Rolle erinnern sollte, auf allen Ebenen, und als Intellektueller meine ich in erster Linie die intellektuelle Ebene. Europa hat etwas zu sagen.

Was die Errichtung der Demokratie selbst angeht, so denke ich, daß dies nur von den Menschen in der Region selbst geleistet werden kann. Demokratische Verhältnisse werden nur von denen hervorgebracht, die sich die Finger verbrennen. Daß ein Fremder kommt und demokratische Zustände herstellt, ist illusorisch und verlogen.

Von Europa ist allerdings zu fordern, daß es sich nicht gegen die Demokratie stellt, indem es beispielsweise die existierenden Regime unterstützt, zur Verletzung der Menschenrechte schweigt oder Probleme in den Mittelpunkt stellt, die für die Region unbedeutend sind.

In Kürze wird ein zweiter Roman von Ihnen auf Deutsch erscheinen (Nihayat - dt. Titel vorläufig: Gazellen weinen, wenn sie sterben). Ein drittes Buch wird gerade übersetzt. Ebenso sind einige Ihrer Werke ins Englische und Französische übersetzt worden. Glauben Sie, daß diese Übersetzungstätigkeit Ihren Blick auf das Publikum verändert, daß Sie in Zukunft mit Ihren Büchern alle Menschen ansprechen, nicht nur die arabischen Leser?

Ich gehe von der Grundidee aus, daß ich als Schriftsteller genauso ein Kind meiner Zeit bin wie meine Leser. Deshalb nehme ich Rücksicht auf die jeweils neuen Leser und gebe viele Informationen und Details, um Entwicklungen verständlich zu machen. Neue Leser sind darauf angewiesen, um mit der Situation oder der geschichtlichen Epoche vertraut zu werden, um die es im Roman geht. Dies habe ich in dem Roman „Die Salzstädte" versucht, denn die Wüste ist für Nichtaraber, aber auch für arabische Städter oder Küstenbewohner eine unbekannte Welt. Ebenso das Thema Erdöl: Selbst arabische Bürger sind sich zum Teil nicht bewußt, welche Veränderungen das Erdöl bewirkt hat.

Ich denke nicht, daß sich meine Arbeit durch die Übersetzungen verändert. Es gibt Schriftsteller, die für den westlichen Markt schreiben und dabei die Logik von tausendundeiner Nacht fortführen. Ich bin gegen diese Art, zu schreiben, und ich will auch nicht die Makel der arabischen Welt verheimlichen.

Die Auseinandersetzung mit der Geschichte und das politische Engagement sind Ihnen als Schriftsteller sehr wichtig. Was ist mit dem Künstler Munif?

Der Roman hat seine Regeln. Er muß ästhetisch und künstlerisch in hohem Maße überzeugend sein, außerdem innovativ in der Struktur. Und alle oder ein Teil dieser Eigenschaften können eine Brücke zwischen mir und dem Leser der Übersetzungen darstellen. Zweifellos kann durch die Aufrichtigkeit beim Schreiben eine Beziehung zwischen den Kulturen, zwischen dem Schriftsteller und den verschiedenen Lesern entstehen. Wenn ich auf Arabisch schreibe, habe ich keine bestimmten Personen im Kopf, denen ich eine Botschaft vermitteln will, sondern ich behandle ein Problem und bemühe mich, das Geschriebene in eine künstlerisch überzeugende und ästhetisch geschriebene Form zu bringen. Dies ist meiner Meinung nach das Wichtigste. Dadurch kann der andere mich entdecken, nicht nur als Person, sondern mit meiner Kultur, mit meiner Situation in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang.

■ *Larissa Bender ist Arabisch-Übersetzerin und arbeitet an der Übersetzung der Biographie einer Stadt von Abdurrahman Munif.*

Längst überfällig

„Östlich des Mittelmeers“ von Abdarrahman Munif in deutscher Übersetzung.

Martina Sabra

Besser spät als nie - zwar mit einiger Verzögerung, aber immerhin noch zu Lebzeiten des Autors ist eins der wichtigsten Bücher des arabischen Autors Abdarrahman Munif nun in deutscher Übersetzung von Larissa Bender bei Lenos erschienen.

„Östlich des Mittelmeers“, veröffentlicht in Beirut 1975, ist der zeitgenössische arabische Schlüsselroman par excellence über die Zerstörung des Individuums durch Folter und Staatsterror. Leider läßt das Foto auf dem Umschlag der deutschen Ausgabe eher auf eine Geschichte über alte Männer und Fahrräder schließen.

Abdarrahman Munif ist einer der wichtigsten zeitgenössischen Autoren in arabischer Sprache. Wie kein anderer verkörpert er die Situation moderner arabischer Intellektueller: Das Exil ist ihm persönlich und als Schriftsteller zur Seinsbedingung geworden. Geboren (1933) und aufgewachsen in Amman als Sohn einer saudischen Mutter und eines irakischen Vaters, wurde Munif die saudische Staatsbürgerschaft 1963 entzogen. Er studierte Erdölwirtschaft in Belgrad, arbeitete danach in der Erdölbranche im Irak, in Syrien, Ägypten und im Libanon. Von 1981 bis 1986 wohnte er in Paris. Heute ist Munif jemenitischer Staatsbürger und lebt in Damaskus.

Ein knappes Dutzend Romane hat Munif bisher veröffentlicht. Wegen seiner offenen Kritik an Menschenrechtsverletzungen und Folter und wegen seines Eintretens für Menschenrechte und Demokratie[1] wird Munif vor allem von der jungen Generation im ostarabischen Raum gelesen, aber auch in Ägypten und im Maghreb. Weitere Themen Munifs sind die Auswirkungen des britischen und US-amerikanischen Kolonialismus sowie des Erdölbooms auf die arabische Halbinsel im 20. Jahrhundert.

Sein Hauptwerk, die „Salzstädte“ (Mudun al-milh), ein bisher fünfteiliges Romanwerk über einen fiktiven Wüstenstaat, beschreibt minutiös diese sozialen, ökonomischen und politischen Veränderungen und analysiert sowohl die inneren als auch die äußeren Faktoren, die den Kolonialmächten die leichte Ausbeutung der Naturschätze und die politische Hegemonie im Nahen und Mittleren Osten ermöglichten.

Ein weiterer wichtiger Roman Munifs ist das schmale Bändchen „Nihayat“ („Abschlüsse“), dessen Thema die Zerstörung der Natur durch den Menschen ist: ein (wiederum fiktives) Dorf am Rand der Wüste, dessen Bewohner immer wieder von Hungersnöten bedroht sind, wird zum Ausflugsziel von Hobbyjägern aus der Stadt. Assaf, ein naturverbundener alter Mann aus dem Dorf, begleitet die Männer auf ihren Safaris und versucht, das Schlimmste zu verhindern. Eines Tages kehrt Assaf nicht mehr zurück. Sein (unbekanntes) Ende wird aus sieben verschiedenen Perspektiven erzählt.

Im englischen Sprachraum wurde man bereits früh auf Munif aufmerksam. 1988 erschien „Nihayat“ in englischer Übersetzung bei Quartet. Ein Teil der „Salzstädte“ (1984-1989) ist unter dem Titel „Cities of Salt“ seit 1988 bei Random House, New York erhältlich. Auf die deutsche Übersetzung von „Nihayat“ (zur Zeit bei Lenos in Arbeit) werden wir noch etwa ein Jahr warten müssen, die „Salzstädte“ werden hoffentlich bis zur Jahrtausendwende auf deutsch erhältlich sein.

Einen „guten, soliden, etwas altmodischen Erzählstil ohne formale Experimente“ bescheinigte Rashid El-Enany dem Autor 1992 in der britischen Tageszeitung „The Guardian“ (14.5.92, S. 11).

Doch so altmodisch ist Munif nicht: seine Sprache ist zwar gewählt und begrifflich differenziert, im Gegensatz zu modernen arabischen Romanciers wie Naguib Mahfous oder Taha Hussein aber ausgesprochen ungekünstelt. Munif liest sich leicht: Als habe er die journalistische Schreibe verinnerlicht, baut Munif in der Regel einfache, schnörkellose Sätze. Mit Bildern geht er sparsam um. Er schreibt die nüchterne, um nicht zu sagen, „demokratische“ Sprache jener neuen arabischen AutorInnengeneration, zu der auch Sahhar Khalifeh, Ghassan Kanafani und andere gehören.

Auch formal versucht der Autor, sich vom klassischen linearen Erzählen abzusetzen: „Östlich des Mittelmeers“ (1975) wird abwechselnd aus der Perspektive des Protagonisten Radschab und seiner Schwester Anissa erzählt. Radschab, wegen politischer Opposition zu elf Jahren Haft verurteilt, hat 5 Jahre schlimmster Folter standgehalten. Doch als seine Mutter stirbt und seine Frau ihn verläßt, bricht er zusammen und unterzeichnet im Gefängnis eine Art Widerruf. Radschab erhält die Erlaubnis, für eine begrenzte Zeit nach Frankreich zu reisen und die schweren Folgen der Haft und Folter behandeln zu lassen, allerdings nur unter der Bedingung, daß er Landsleute in Frankreich bespitzelt. Er beschließt, seine Erlebnisse aufzuschreiben und zu veröffentlichen. Doch die politische Wirklichkeit seines Heimatlandes holt ihn auch in Europa ein. Es gibt kein Entrinnen.

Neben den Auswirkungen von Gefängnis und Folter steht im Mittelpunkt des Romans das Verhältnis zwischen Radschab und seiner älteren Schwester Anissa. Anissa liebt ihren Bruder, macht ihm aber auch Vorwürfe wegen seiner politischen Aktivitäten, mit denen er der Familie schade. Sie sorgt sich um ihren Ehemann Hamid und um ihre Kinder. Spät erkennt Anissa, daß das System allgegenwärtig ist, und daß niemand Willkür und Terror entgeht; Schweigen und Anpassung sind keine Garantie fürs Überleben. Dennoch läßt das Ende Raum für eine kleine, leise Hoffnung. Doch mehr soll hier nicht verraten werden.

„Östlich des Mittelmeers“ ist nicht das erste und nicht das letzte Buch über Folter. Was diesen Roman auszeichnet, ist die

schmerzhafte Genauigkeit, mit der Munif die Zerstörung des Individuums durch die Folter beschreibt. Angst, Erinnerungen, Alpträume, die unendliche Einsamkeit des Folteropfers, der Verlust der Fähigkeit zu kommunizieren - diese unheilbaren Verletzungen durch die Folter beschreibt Munif schonungslos und mit außergewöhnlichem Einfühlungsvermögen. „Östlich des Mittelmeers" ist ein radikales und sehr wichtiges Buch, und es will provozieren. Der Titel „Östlich des Mittelmeers" ordnet die politische Unterdrückung geographisch dem „Orient" zu. Östlich des Mittelmeers Repression, westlich des Mittelmeers bürgerliche Freiheiten und Demokratie - das wirkt auf den ersten Blick eurozentrisch und erinnert an die Theorie der „orientalischen Despotie". Aber so einfach sind die Dinge nicht. Es geht Munif nicht darum, Europa zu idealisieren. Es geht ihm als Araber vielmehr darum, trotz Kritik am europäischen Kolonialismus und Imperialismus seinen Anteil an Demokratie und Menschenrechten einzufordern. Vor dem Hintergrund aktueller arabischer Diskussionen über Religion, Politik und Identität ist diese universalistische Position durchaus umstritten und Munif legt es auf Provokation an (s. Interview).

In einem Gespräch mit der taz[2] sagte Munif 1990, er möchte nicht als politischer Schriftsteller verstanden werden, vielmehr „sei sein Anliegen kultureller Natur". Gefragt, ob Literatur nicht immer politisch sei, sagte Munif: „Ein arabischer Literat ist ein Fida'i, ein Freiheitskämpfer: In Ländern, in denen es keine Meinungsfreiheit gibt, keine Parteien zugelassen sind, wo vielleicht nicht einmal eine Verfassung existiert, müssen die Intellektuellen, müssen alle, die sich ausdrücken können, Widerstand leisten. Ihre Aufgabe ist es, die Menschen aufzuklären, sie auf Recht und Unrecht hinzuweisen, solange es an legalen und allgemein anerkannten politischen Institutionen mangelt."

Werke von Abdarrahman Munif in englischer und französischer Übersetzung:

- Endings (Nihayat); übersetzt von Roger Allen, Quartet, London 1988
- Cities of Salt (At-Tih), übersetzt von Peter Theroux, Random House, New York, 1988
- The Trench (Al-Uhdud), übersetzt von Peter Theroux, Pantheon, New York 1991
- A l'Est de la Méditérranée, (Sharq al-mutawassit), übersetzt von Khadem Jihad und Marie-Ange Bertapelle, Sindbad, Paris 1995

In deutscher Übersetzung liegt bisher ein Auszug aus der Pentalogie die Salzstädte vor:

- Der Irrweg, übersetzt von Magda Barakat in: Gesteht's! Die Dichter des Orients sind größer. Arabische Literatur. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt. Das Arabische Buch, Berlin 1991

■ *Martina Sabra ist freie Journalistin und lebt in Köln.*

Anmerkungen:

1) "Demokratie zuerst und immer" (Ad-dimuqratiya awwalan ad-dimuqratiya da'iman) ist der Titel einer Essaysammlung Munifs.
2) Zit. nach: Petra Becker (1992): Autorenporträt. „Der Rufer in der Wüste - Abdarrahman Munif", Literaturnachrichten Nr. 33, S. 5-7.

Adil az-Zaki - die Fundgrube arabischer Musik

Norbert Mattes

Inmitten des geschäftigen Damaszener Stadtviertels Shaalan liegt Scham Dan, das Geschäft Adil az-Zaki Ibn Hamdis, dessen wichtigster Teil sich im Kellergeschoß befindet. Der Name irritiert, Scham ist der alte Name von Damaskus, mit Dan kann ich ersteinmal nichts anfangen. Adil az-Zaki lächelt und erklärt: „Als ich beschloß, das Geschäft zu eröffnen, überlegte ich mir einen Namen. Mir ging das Wort Schamdan (Kandelaber) durch den Kopf. Man denkt an einen Leuchter, der Licht verbreitet. In der lateinischen Transkription liest man eher Scham, also den alten Namen von Damaskus und dan bedeutet nah sein, im Sinne von zum Greifen nah."

Geht man die Treppen des Ladens hinunter, stößt man gleich auf die massige Gestalt des Besitzers. Neben ihm, hinter ihm Kartons mit arabischen Schriftzeichen, gefüllt mit Kassetten, die sorgfältig archiviert sind. Links und rechts von ihm stehen Überspielgeräte und Turmbauten mit Kassettendecks. Aber erst im hinteren Raum, beim Anblick von Kartons, die sich bis unter die Decke stapeln und sämtliche Wände bedecken, kann man ahnen, welche Fülle musikalischen Materials hier archiviert ist. Die genaue Zahl der Titel und Aufnahmen kennt auch Adil az-Zaki nicht. Er weiß nur, daß es über eine Million sind, darunter 650 von 850 Konzerten und Aufnahmen der großen arabischen Sängerin Umm Kulthum und zahlreiche Aufnahmen von dem berühmten Sänger Sheikh Imam, der dieses Jahr verstarb.

Adil az-Zaki ist selbst kein Musiker, spielt kein Instrument, ist sich aber einer großen Tradition bewußt. Sein Großvater Abu Salim az-Zaki war eng befreundet mit Abu Khalil al-Qabbani, Künstler und Gründer des syrischen Theaters, der wie viele syrische Denker unter osmanischer Herrschaft nach Ägypten emigrieren mußte. Die Betonung des arabischen Erbes war damals nicht geduldet. Adils Vater erbte die Bibliothek des Großvaters mit zahlreichen wissenschaftlichen, literarischen und musikalischen Büchern und einer Schallplattensammlung. Dies erlaubte ihm, seine Kenntnisse in der Kunst und Musik zu vertiefen und sein musikalisches Gehör bereits sehr früh zu schulen. Aber daß er einmal ein Musikgeschäft eröffnen würde, hätte er damals noch nicht gedacht. Er arbeitete 38 Jahre lang als Beamter. Seine Ausbildung schloß er im Finanzministerium ab, wurde zum Finanzinspektor befördert und arbeitete in dieser Funktion im Wirtschafts-, Kultus- und Außenministerium. „Während der ganzen Zeit sammelte ich Musik des arabischen Erbes und klassische europäische Musik. Meine Freunde, Botschafter verschiedener Länder, besorgten mir, was ich an musikalischen Titeln haben wollte, bis ich im Besitz einer großen Sammlung war. Damals besuchten mich interessierte Menschen zu Hause, um einige seltene alte Aufnahmen zu hören oder zu kaufen".

Adil az-Zaki war schon bekannt, bevor er 1965 seinen Laden eröffnete. 1982 ging er in Rente. Er konnte jetzt mit seiner Tätigkeit nicht nur seine Rente aufbessern, sondern sich ganz dem musikalischen Erbe widmen. „Das musikalische Erbe ist nicht vollständig und systematisch registriert, ich hatte Angst, es könnte verloren gehen." 1979 hatte er begonnen, die alten Aufnahmen zu archivieren und registrieren: es waren 479.000 Titel. Inzwischen haben sie sich mehr als verdoppelt. „Ganz kann ich unser musikalisches Erbe eh nicht erfassen. Ich arbeite mit Gottes Hilfe und ohne Computer. Ganz exakt." Das stimmt. Er kann innerhalb weniger Minuten die gewünschte Aufnahme heraussuchen oder bestätigen, daß sie sich nicht in seiner Sammlung befindet. Eifersüchtig bewacht er seine Schätze, nimmt keine fremde Hilfe in Anspruch - nur seinen Sohn läßt er zu. Er sagt: „Jeder Fehler in der Ordnung, die ich mir aufgebaut habe, wird mich in der Arbeit behindern; außerdem fürchte ich um den Verlust von wertvollen und seltenen Aufnahmen, und sei es auch nur durch einen kleinen Fehler."

In die Sammlung aufgenommen hat er nicht nur Volkslieder aller Kontinente, sondern auch Reden berühmter Politiker. So findet sich Gamal Nasser im Originalton dokumentiert neben den Diktatoren Mussolini und Hitler.

Seine Sammlung von über 400 Musikfilmen auf Video, mit den bedeutendsten Aufnahmen von Umm Kulthum, Ismahan, Abdalwahab, Abdalhalim Hafez, Fayruz usw., ist neueren Datums. Neben Aufnahmen der europäischen Klassik besitzt er eine große Sammlung von Aufnahmen des Genres Prosa und Dichtung: Dichter wie Nizar Qabbani, Mahmud Darwisch, Muzaffar an-Nawab und die irakische Dichterin Naziq Malaika, um nur einige Namen zu nennen. Einen wesentlichen Teil seiner Sammlung nehmen die „taqasim" ein, die arabische improvisierte Instrumentalmusik. Alle großen Ud- und Qanunspieler (arabische Kurzhalslaute und Kastenzither), Komponisten und Meister der Improvisation sind vertreten, von den Ägyptern Riyad Sombati, Farid al-Atrasch, dem Iraker Munir Baschir oder dem Syrer Ahmad Mnayme (auch der in Berlin lebende syrische Lautenspieler Farhan Sabagh) bis zu modernen Vertretern der Laute wie dem Tunesier Anwar Brahem. Aber auch Rabi Abu Khalil, der in Deutschland lebende libanesische Lautist, der eine Symbiose zwischen Jazz und arabischen Musikelementen sucht, ist vertreten. Einen großen Stellenwert in der Sammlung nehmen die „muwaschahat" ein. Hierbei handelt es sich um die Tradition der andalusischen gesungenen Dichtung. In Nordafrika beinhaltet der Begriff „muwaschah" das rein sprachliche der musikalischen Vorführung, im Mashriq



Adil az-Zaki und der „Mudir"

versteht man darunter das dichterisch-musikalische Produkt in seiner Gesamtheit. Diese vokale Kunstmusikgattung hat Varianten, die in Aleppo „qudud halabiyya" und in Tunis „maluf tunisi" genannt werden. In großer Auswahl ist in Adil az-Zakis Sammlung auch die Liedform des „mawal" vertreten, mit alten Aufnahmen von Qâsim al-Ghasali bis zu ganz neuen Aufnahmen des Tunesiers Lutfi Buschnaq oder des nur auf privaten Festen singenden Aleppiners Adib ad-Dâigh. Ganz seltene Leckerbissen sind die Improvisationen in der Form von Frage und Antwort zwischen Ud und Buzuq (Langhalslaute) mit dem großen vor fünf Jahren verstorbenen Muhammad Abdalkarim, Amir al-Buzuq, dem Emir des Buzuq, den Adil az-Zaki gut kannte.

Und wie sieht der Sammler die zeitgenössische arabische Musik? „Wir haben einen Verlust an großen Musikern zu beklagen: Es gibt heute keine großen Komponisten, wie z.B. Abdalwahab, Zakariya Ahmad, Baligh Hamdi etc. Die neuen Komponisten präsentieren oft nur leichte kommerzielle Kost. Der Zuhörer braucht kein westliches Lied mehr zu hören, dessen Text er nicht versteht, weil der arabische Schlager in seinem Rythmus immer mehr dem westlichen ähnelt. Ich hoffe, daß sie sich erneut unserem musikalischen Erbe zuwenden... Das moderne Lied (Schlager) ist wie eine Konservendose, wenn du sie aufmachst, mußt du sie sofort essen. Denn wenn sie längere Zeit steht, verdirbt sie."

Adil az-Zaki vermutet auch, daß seit der Unabhängigkeit die Musikschulen, die das musikalische arabische Erbe gepflegt haben, gering geblieben sind. Das benennt er als einen Mangel in der Erziehung der neuen Generation.

Viele unabhängige syrische Künstler und Vertreter oder Künstler von Rundfunkstationen suchen um Adil az-Zakis Hilfe nach. Auch aus Europa, den USA und Australien kommen interessierte Menschen. Er erzählt, daß die Brüder Rahbani - die Komponisten der Sängerin Fayruz - bei ihm nach alten Aufnahmen der Sängerin gesucht haben. Adil az-Zaki Ibn Hamdi hofft, daß sein Sohn, den er den Direktor, al-Mudir, nennt, sein Vermächtnis fortführen wird. Er hat Elektrotechnik studiert, es aber vorgezogen, beim Vater im Geschäft zu arbeiten. Ihm empfiehlt er als Leitlinie: „Lösche keine Aufnahme, bevor du nicht ganz sicher bist, daß sie nicht erhaltenswert ist."

■ *Norbert Mattes, Berlin, ist freier Journalist und Mitglied der Redaktion.*

Kurdologie an der FU Berlin

Hans-Joachim Emde

Zum ersten Mal in der Geschichte deutscher Universitäten wird im Wintersemester 1995/96 eine kurdologische Vorlesungsreihe veranstaltet. Daß es dazu gekommen ist, ist einer studentischen Gruppe im AStA der Freien Universität Berlin zuzuschreiben, die seit über drei Jahren daran arbeitet, einen Studiengang Kurdologie an der FU einzurichten. Wie so oft bei studentischen Projekten, wurde von ProfessorInnen und Universitätsleitung auch diesmal anfänglich die Wissenschaftlichkeit und Seriosität des Projektes bezweifelt. Nachdem die Kurdistan AG - so nennt sich die studentische Gruppe - im Sommersemester 1993 an der FU eine einsemestrige Veranstaltungsreihe zu Sprache, Geschichte, Gesellschaft und Politik Kurdistans und der KurdInnen mit namhaften WissenschaftlerInnen aus dem In- und Ausland medienwirksam durchgeführt hat und es ihr gelungen war, viele FU-Angehörige von der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bedeutung des Projektes zu überzeugen, nahm auch die Universitätsleitung einen Kurswechsel vor. Nicht nur, daß die Freie Universität zwei Semester lang die kurdologische Ringvorlesung durchführt und voll finanziert, bei der Fachbereichsratssitzung des Fachbereichs Philosophie und Sozialwissenschaften II wurde am 26.03.95 einstimmig die Einrichtung einer Gastprofessur für Kurdologie für das Wintersemester 1996/97 und das Sommersemester 1997 beschlossen. Dr. Martin van Bruinessen, der als der Experte der Kurdistan-Forschung im europäischen Raum gilt und z.Z. als Dozent an der Universität von Utrecht arbeitet, soll im Rahmen der Gastprofessur reguläre Seminare zu kurdischen Themen anbieten. Abhängig vom Erfolg der Gastprofessur ist es möglich, daß ein Teilstudiengang an der Freien Universität eingerichtet wird.

Wenn man die Geschichte der Kurdistan-Forschung in Deutschland betrachtet, so stellt man fest, daß bis Anfang der 20er Jahre – und gerade in Berlin – umfangreiche Studien zu diesem Themenbereich durchgeführt wurden. Seit dem Vertrag von Sèvres 1920, als Kurdistan auf die Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches aufgeteilt wurde, wird in Deutschland kaum noch zu kurdologischen Themen geforscht und gelehrt. Diese Tatsache ruft den Eindruck hervor, daß die Nichtbefassung mit kurdologischen Themen an den Universitäten keine wissenschaftliche, sondern vielmehr eine politische Entscheidung war. Teilaspekte der Kurdologie werden seitdem in den Fächern Iranistik, Turkologie und Arabistik behandelt, was zu erheblichen Forschungslücken in diesem Bereich geführt hat. Verständlich, entsprangen doch die Reste der Beschäftigung mit den KurdInnen – abgesehen von Einzelfällen – zumeist nicht dem genuinen Interesse der ArabistInnen, TurkologInnen und IranistInnen, sondern einfach der faktischen Existenz der KurdInnen in „ihrem" Forschungsbereich. Oft jedoch verhindert schon die „Schere im Kopf" jegliche Auseinandersetzung mit den KurdInnen, da den WissenschaftlerInnen, die sich an dieses Thema heranwagen, ihrer Karriere abträgliche Sanktionen der wenig demokratischen Staaten drohen, die Kurdistan bis heute unter sich aufgeteilt halten.
So stellte denn auch der Rektor der Hochschule Bremen, Professor Ronald Mönch die „Angst der deutschen Wissenschaft gegenüber der Kurdistan–Forschung" fest, als er an seiner Hochschule eine KurdInnen-Ausstellung plante und wissenschaftliche Berater suchte[1].

Sollte die Freie Universität den mutigen Schritt wagen und sich für die Einführung eines kurdologischen Studienganges entscheiden, würde sie die Autonomie der Hochschulen nachdrücklich unter Beweis stellen und „sich nicht zum Vollstrecker staatlich vorgegebener Tabus" machen[2]. Der FU ist dieser Mut zu wünschen. Wo sonst könnte ein kurdologisches Institut in Deutschland besser aufgehoben sein als in Berlin., der Stadt, die sich gerne als eine weltoffene, tolerante und multikulturelle Stadt präsentiert. Kann sie, wenn sie diesen Anspruch erfüllen will, sich gegen ein solches Institut sperren? Es hat seinen Grund, daß es in Paris seit Jahrzehnten einen kurdologischen Lehrstuhl an der Sorbonne gibt.
Allein in Berlin leben etwa 50.000, in Deutschland 500.000 KurdInnen, deren Existenz auch in der Wissenschaft kaum zur Kenntnis genommen wird. Die Beschäftigung mit kurdischer Kultur, Gesellschaft und Politik und der besonderen Situation im Exil bleibt bisher überwiegend einigen kurdischen Exilorganisationen überlassen. Gerade das bisherige Ausblenden einer solch großen Gruppe, auch aus der Wissenschaft, bewirkt deren Abschottung und Rückzug in die Traditionen der „fernen Heimat". Die doppelte Diskriminierung, sowohl in der deutschen, als auch in der türkischen, irakischen, iranischen und syrischen Gesellschaft verschärft die Situation und bindet die KurdInnen an radikale Organisationen.

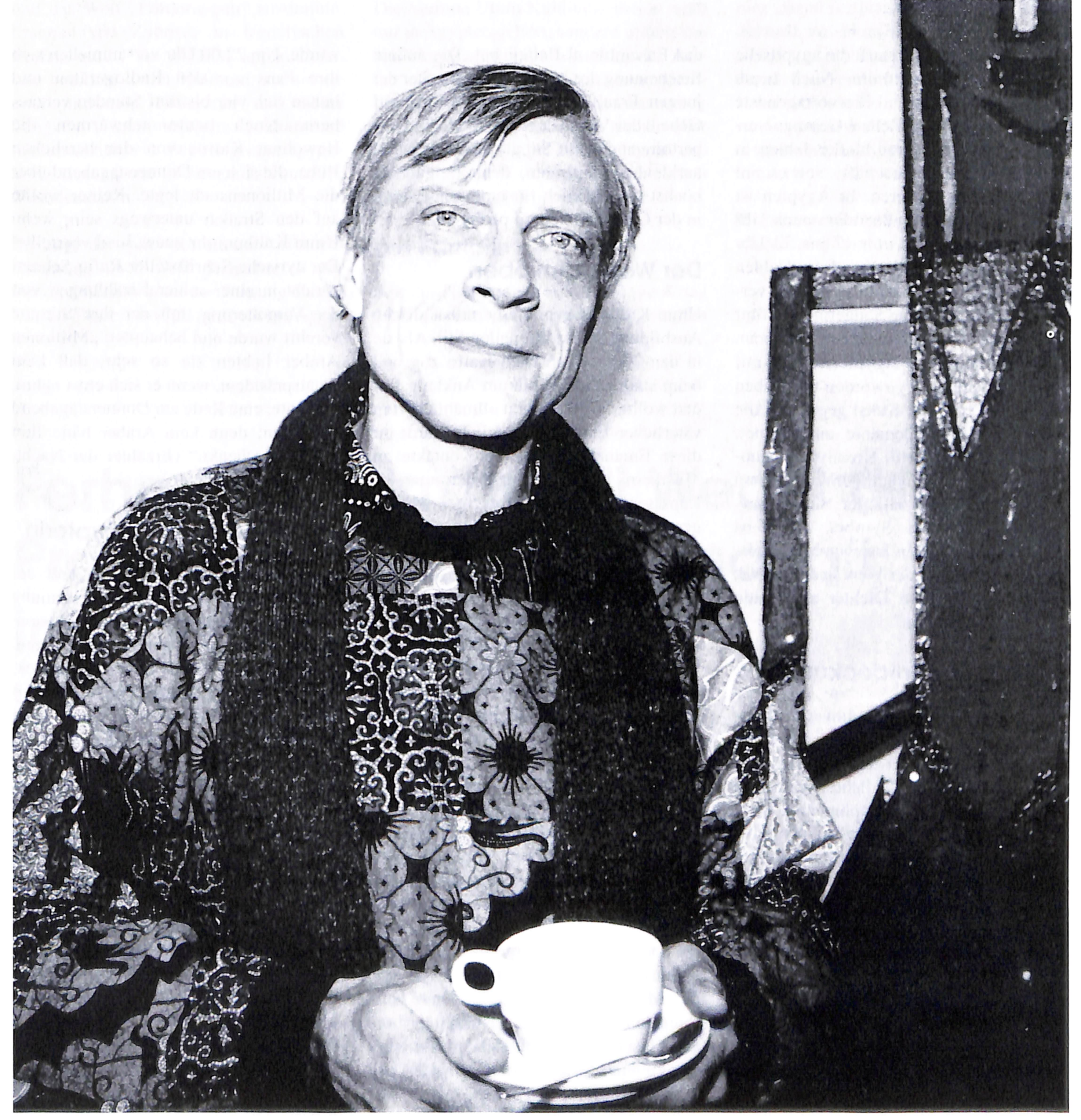
Die Bundesregierung unterstützt nicht nur das türkische Regime, sie fördert massiv regierungsnahe Institute wie z.B. die Türkei-Studien in Bonn, die Konzepte der türkischen Regierung unkritisch übernehmen, an denen sich wiederum viele deutsche Wissenschaftler und Medien orientieren. Daß demgegenüber ein unabhängiges Universitätsinstitut ein Gegengewicht bildet, ist eine Notwendigkeit in einer pluralistischen Demokratie.
Während sich die Lage der KurdInnen – nicht nur in „Türkisch"-Kurdistan – beständig verschlechtert, wird die „kurdische Frage" zunehmend auch in der Bundesrepublik relevant. Die deutsche Politik reagiert außenpolitisch mit Waffenexporten, innenpolitisch mit Abschiebung und

der Reduktion des Konfliktes auf den Bereich der „inneren Sicherheit". Ein kurdologisches Institut könnte die Hintergründe der Konflikte erhellen, kompetente, von Parteien und Regierungen unabhängige AnsprechpartnerInnen stellen, die Diskussion um Kurdistan und die KurdInnen auf eine rationalere Grundlage stellen und so langfristig einen Beitrag zum inneren Frieden in der Bundesrepublik und zur friedlichen Konfliktlösung im Nahen Osten leisten.

■ *Hans-Joachim Emde ist freier Journalist in Essen*

Anmerkungen:

1) „FU-Initiative für Kurdologie-Institut": Tagesspiegel, 13.07.93
2) Ronald Mönch: Über die Notwendigkeit eines kurdologischen Instituts in Deutschland, in: Kurdologie: Studien zu Sprache, Geschichte, Gesellschaft und Politik Kurdistans und der Kurdinnen und Kurden. Kurdistan AG AStA-FU Berlin und Kurdologie AG Hamburg (Hrsg.), Berlin 1994, S. 17.



Martin von Bruinessen, Berlin 1995 *Marco*

Der Stern des Orients

Susanne Odin

Am 3. Februar 1975 starb die ägyptische Sängerin Umm Kulthum. Noch heute wird sie fast kultisch als hervorragendste Vertreterin des arabischen Gesangs verehrt. Aufnahmen ihrer Lieder fehlen in keinem Cassettengeschäft, sei es im Maghreb oder Mashreq. In Ägypten ist sogar ein Rundfunksender nach ihr benannt, der täglich von 17 bis 22 Uhr ihre Lieder sendet. Während die Helden der politischen Bühne immer wieder versagten, verteidigte die Sängerin über fünf Jahrzehnte ihren Bühnenplatz souverän. Generationen von Ägyptern sind mit ihrem Gesang groß geworden und haben ihn als authentische Kunst gepriesen, die sich durch vier Elemente auszeichnet: religiöser Vortragsstil, Kreativität, Innovation und Individualität. Umm Kulthum ist, wie es ein oft zitierter Slogan ausdrückt, zu einem Symbol Ägyptens geworden: „Ägypten hat vier Merkmale, die einzigartig auf der Welt sind: den Nil, die Pyramiden, den Dichter al-Aqqadn und Umm Kulthum."

Frühe Talententdeckung

Umm Kulthum wurde um die Jahrhundertwende in einem kleinen Dorf im Nildelta geboren. Mit Rezitationsdarbietungen, die religiöse Gedichte, Abschnitte aus der Prophetenbiographie und Verse aus dem Koran umfaßten, versuchte die Familie, ihr geringes Einkommen aufzubessern. Die Stimme des Mädchens Umm Kulthum entwickelte sich schnell zur Attraktion des Vokalensembles. Sie war bald der eigentliche Grund für die vielen Engagements der Familie im Delta. Die Gesangs- und Rezitationsdarbietungen fanden in Privathäusern statt und dauerten oft bis in die frühen Morgenstunden hinein. Schlägereien unter den Gästen waren ebenso an der Tagesordnung wie Drohgebärden des Publikums, das manchmal leichtere Unterhaltung forderte, als sie das Ensemble al-Baltaji bot. Die äußere Erscheinung des Mädchens und später der jungen Frau Umm Kulthum wurde auf Geheiß des Vaters dem „anständigen" Repertoire angepaßt: Sie durfte nur in Männerkleidung auftreten, denn es galt als höchst unschicklich für eine junge Frau, in der Öffentlichkeit zu posieren.

Der Weg nach oben

Umm Kulthum genoß eine musikalische Ausbildung im traditionellen Stil. Als sie in den 20er Jahren nach Kairo zog und beim städtischen Publikum Anklang finden wollte, löste sie sich allmählich vom väterlichen Einfluß. Ermöglicht wurde ihr diese Emanzipation durch Kontakte zu Musikern, die die junge Interpretin als Repräsentantin althergebrachter Musikgenres förderten und in Kairo mit ihrer Hilfe den Siegeszug neuer Gattungen bremsen wollten.

Der engültige Durchbruch in der ägyptischen Musikszene gelang Umm Kulthum nach Auflösung des Familienensembles mit ihrer Orchestergründung im Jahre 1926. Presse und Publikum sahen fortan in der Sängerin nicht mehr das wohlbehütete Fellachenmädchen, sondern die Interpretin eigens für sie vertonter Qasiden (Gedichte, deren Verse ein gleiches Metrum und einen Monoreim haben). Die sagenhaften Verkaufszahlen der Schallplatten verdeutlichen die Popularität und Beliebtheit der Sängerin, die als „Stern des Orients" und Meisterin der durch Musik hervorgerufenen Ekstase gefeiert wurde.
Seit Mitte der 30er Jahre stand Umm Kulthum konkurrenzlos an der Spitze ihrer Gesangskolleginnen. Ihre Konzerte wurden zu einer festen Institution im ägyptischen Kulturleben: Von 1937 bis 1973 gab Umm Kulthum an jedem Donnerstag ein Konzert, das live im Radio übertragen wurde. Um 22.00 Uhr versammelten sich ihre Fans vor den Radiogeräten und ließen sich vier bis fünf Stunden verzaubern. Noch heute schwärmen die Bewohner Kairos von der herrlichen Ruhe, die sich am Donnerstagabend über die Millionenstadt legte. Keiner wollte auf den Straßen unterwegs sein, wenn Umm Kulthum ihr neues Lied vorstellte. Der syrische Schriftsteller Rafiq Schami spricht in einer seiner Erzählungen von der Vergötterung, mit der ihre Stimme verehrt wurde und behauptet: „Millionen Araber liebten sie so sehr, daß kein Staatspräsident, wenn er sich ernst nahm, es wagte, eine Rede am Donnerstagabend zu halten; denn kein Araber hätte ihm Gehör geschenkt." (Erzähler der Nacht, München 1989, S. 46)

Die authentische Ägypterin

Die Jahre des II. Weltkrieges und der Nachkriegszeit, die von einer Verarmung der Massen, von Bevölkerungsexplosion, Rezession und Korruption geprägt waren, veränderten den Publikumsgeschmack. Man sehnte sich weniger nach träumerischen Liebesphantasien als nach einer Auseinandersetzung mit der Realität. Umm Kulthum reagierte auf die Erwartungen ihrer Zuhörer, indem sie Qasiden des „Dichterfürsten" Ahmad Shawqi (gest. 1932) sang, der sich seit Ende des I. Weltkrieges zum Wortführer nationalistischer Ideen gemacht hatte. Eine der sechs Shawqi-Interpretationen von Umm Kulthum wird von ihren Biographen gerne hervorgehoben: salu qalbi (Fragt mein Herz) - eine Lobpreisung auf den Propheten Muhammad aus den 20er Jahren. Als Umm Kulthum diese Qasida sang, war der II. Weltkrieg gerade zu Ende gegangen und die Ägypter forderten den Abzug der britischen Truppen und die Unabhängigkeit. Die folgenden Verse, die an den Propheten Muhammad erinnern, wurden

als eine politische Botschaft verstanden: „Er lehrte uns, Ruhm zu erreichen - bis wir die Macht über das Land gewaltsam errungen hatten und daß die Forderungen nicht durch Wunschdenken erfüllt werden - sondern daß die Welt siegreich eingenommen werde.“ Immer wenn Umm Kulthum, ihrer Gewohnheit folgend, einzelne Passagen des Liedes wiederholte und das Wort „Forderungen“ anstimmte, brachen die Zuhörer in frenetischen Beifall aus. „Die Massen applaudieren und bejubeln Umm Kulthum, als sei sie eine nationale Fühererin und keine Sängerin“, kommentierte Muhammad Abdalwahhab, ein zweiter großer ägyptischer Gesangsstar in diesem Jahrhundert, diese Reaktion.

Im Zuge der weit verbreiteten Aufbruchstimmung nach dem Staatsstreich der Freien Offiziere unter der Führung Gamal `Abdel Nassers im Juli 1952 rückte Ägypten immer stärker in den Mittelpunkt von Umm Kulthums Texten. Die Sängerin interpretierte patriotische Lieder und Hymnen und auch Nasser wurde von ihr besungen: „Oh Gamal, du Ideal an Patriotismus - du bist unser schönstes nationales Fest indem du Präsident unserer Republik bist (...).“

Die Stimme Umm Kulthums wurde nicht nur in Ägypten gehört, sondern mittels der Kairiner Radiostation „Stimme der Araber“ in die angrenzenden Länder gesendet. Es entsprach der Idee des nasseristischen Panarabismus, der die Einheit aller Araber in einer Nation zum Ziel hatte, daß auch Menschen in anderen arabischen Ländern in den Hörgenuß kamen.

Die Patriotin

Seit der Niederlage im Sechs-Tage-Krieg 1967 gewann das künstlerische Schaffen Umm Kulthums eine neue politische Dimension. Ihre Tournee durch die arabische Welt im Herbst des gleichen Jahres machte deutlich, daß sie die ägyptische Stimme war, auf die man in der arabischen Welt hörte, während die Stimme Nassers an Gewicht verloren hatte. Die Sängerin bewies, daß es möglich war, ein gemeinsames „Band der Nation“ vom Golf bis zum Atlantik zu spannen, ihre Lieder wirkten identitätsstiftend und gemeinschaftsfördernd. Die Verehrung, die Umm Kulthum zuteil wurde und immer noch zuteil wird, ist Ausdruck des Bedürfnisses nach Kontinuität und Halt im Ägypten des 20. Jahrhunderts.

■ *Susanne Odin hat in Bamberg Islamwissenschaft und Arabistik studiert.*

Ferhad Ibrahim/Heidi Wedel (Hrsg.): Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient,

Leske + Budrich, Opladen 1995, 180 S.

Birgit Thomann

Spätestens seit dem letzten Golfkrieg steht die Frage der Demokratisierung immer wieder auf der Agenda des Nahen Ostens. Daß man in dieser Problematik langfristig jedoch nur dann zum Ziel kommen kann, wenn eine Zivilgesellschaft als Gegengewicht zum Staat entsteht, ist die Grundüberzeugung der Autorinnen und Autoren dieses Sammelbandes. Mit ihm eröffnet die Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients an der Freien Universität Berlin ihre neue Studienreihe zu Politik und Gesellschaft des Vorderen Orients.

Im Mittelpunkt dieser Publikation steht das sozialwissenschaftliche Konzept der Zivilgesellschaft und die Debatte um seine Anwendbarkeit für die Analyse des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft im Nahen Osten. Gleich zu Beginn heben die Herausgeber hervor, daß das Konzept zwar europäischen Ursprungs ist und infolge der Veränderungen in Osteuropa erneut populär wurde, aber auch im Nahen Osten wird eine Stärkung der Gesellschaft gegenüber dem Staat diskutiert und thematisiert und dies bereits in den sechziger Jahren unter dem Begriff „al-mujtama` al-madani“.

Was unter dem Begriff 'civil society' oder 'Zivilgesellschaft' verstanden wird, legen die Herausgeber in ihrem einleitenden Beitrag dar, der sich der 'Zivilgesellschaft' von ihrer Entstehungsgeschichte, ihren

Merkmalen und Träger aber auch von der Seite ihrer Kritiker nähert. Als ein zentrales Problem in der Debatte um die Entwicklungen der 'civil society' im Vorderen Orient stellt sich bereits auf der Definitionsebene die Frage, ob politischer Islam einer Zivilgesellschaft zuzurechnen ist. Die Berliner Forschungsgruppe kommt zu dem Resultat, daß islamistische Organisationen „zwar institutionelle Teile einer Zivilgesellschaft darstellen können, jedoch nicht ihren normativen Elementen entsprechen" (S. 17), da die von ihnen angestrebte Ordnung den Kriterien wie Zivilität, Toleranz und Pluralismus widerspricht. Folglich ergibt sich ein Antagonismus zwischen politischem Islam und ziviler Gesellschaft und demnach ein Wettbewerb um jene Bereiche, die vom autoritären Staat geräumt werden. Vor eben diesem Hintergrund wird vor einer übereilten Demokratisierungs- und Öffnungspolitik ohne entwickelte Zivilgesellschaft gewarnt. Denn es wird befürchtet, daß davon vor allem Islamisten profitieren könnten.

Der Beitrag von Ferhad Ibrahim gibt einen Überblick über einzelne Positionen in der arabischen Debatte zur Zivilgesellschaft. Für den Autor stellt diese Diskussion „eine Wiederaufnahme der Frage der politischen Transformation unter anderen Vorzeichen" dar (S. 24). Angeführt von den Intellektuellen, wird nach Alternativen zu den autoritären, patrimonialen Systemen des Vorderen Orients gesucht. Die Auseinandersetzung mit dem politischen Islam drückt dabei der Debatte ihren eigenen Stempel auf. Teilnehmer an diesem Diskurs sind nicht nur Säkularisten wie der ägyptische Soziologe Saad Eddin Ibrahim oder sein syrischer Kollege Burhan Ghaliu sondern auch zahlreiche Islamisten. So wie bei den Säkularisten, wo Liberale und Linke vor allem die Rolle des Staates unterschiedlich einschätzen, gibt es auch unter den Islamisten keine einheitliche Position. Dies zeigt Ferhad Ibrahim mit einem Vergleich der Auffassungen von Saif al-Din Abd al-Fattah Ismail und Fahmi al-Huwaidi. Während für Ismail die Zivilgesellschaft als westlich-europäisches Konstrukt nicht mit islamischen Vorstellungen von Staat und Gesellschaft konform sein kann, hält Huwaidi beides durchaus für miteinander vereinbar, da die Grundideen einer zivilen Gesellschaft bereits in der Idee des islamischen Staates impliziert seien (Shura-Prinzip, Gebot der Fürsorge für die Angelegenheiten der Gemeinschaft). Beide lehnen es aber ab, den Islam als ein gesellschaftliches Teilsystem zu sehen. Für sie ist Islam „din wa dawla" (Religion und Staat). Um sich damit von den Säkularisten nicht nur inhaltlich sondern auch begrifflich abzugrenzen, setzen sie dem Begriff „al-mujtama` al-madani" (Zivilgesellschaft) die islamistische Variante „al-mujtama` al-ahli" („Volksgesellschaft") entgegen. Nach dieser aufschlußreichen Analyse der unterschiedlichen Positionen in der innerarabischen Diskussion um die Zivilgesellschaft erscheint das Resumé des Autors doch überraschend resignativ, wenn er aus der Divergenz der Ansätze folgert, daß sich hieraus keine Chance für die Demokratisierung bieten wird (S. 45).

Die weiteren sechs Aufsätze des Sammelbandes schlüsseln Ansätze und Probleme zivilgesellschaftlicher Gestaltung im Nahen Osten anhand verschiedener Fallstudien auf. Ausgewählt wurden Ägypten (Cilja Harders/Carsten Jürgensen/Tanja Tabbara), Syrien (Hans Günter Lobmeyer), die Türkei (Gülistan Gürbey und Heidi Wedel), Iran (Asghar Schirazi) und Palästina (Amal Jamal). Damit ist ein Bogen gespannt von Staaten, in denen - zumindest in Teilbereichen - von der Existenz einer Zivilgesellschaft gesprochen werden kann (Ägypten und Türkei) bis hin zu Regimen, in denen zivilgesellschaftliche Bestrebungen bekämpft werden, weil durch sie die staatliche Kontrolle über die Gesellschaft gefährdet werden könnte (Syrien und Iran). Exemplarisch zeigen die Analysen zweier nichtarabischer Länder, daß innerhalb der Türkei keinesfalls allen Bevölkerungsteilen das gleiche Recht auf Entwicklung zivilgesellschaftlicher Strukturen zugestanden wird bzw. wie sich in der Islamischen Republik Iran in Form einer Gegenkultur erste Ansätze für die Entstehung einer Zivilgesellschaft herausbilden.

Eine interessante Anregung für eine 'Theorie der Zivilgesellschaft' präsentiert der Aufsatz von Amal Jamal. Vor dem Hintergrund der Situation in den Besetzten Gebieten stellt er die Frage, ob nicht der Staat als Gegenspieler einer Zivilgesellschaft unentbehrlich ist und sich folglich zivilgesellschaftliche Freiräume nur innerhalb staatlicher Strukturen etablieren können (S. 166). Daß gleichwohl eine Zivilgesellschaft ohne Staat kein Widerspruch in sich sein muß, belegt der Autor mit der Entstehung zahlreicher ziviler Organisationen just während der Intifada. In Form der Volks- und Nationalkomitees übernahmen sie eine bedeutende Rolle als Kommunikationsmittler während des Aufstandes. Bis heute sind sie Teil eines zivilen Netzwerkes in den Besetzten Gebieten, obgleich die israelische Politik bestrebt ist, eben diese Organisationsformen zu schwächen und damit die palästinensische Gesellschaft zu ihren Gunsten weiter zu fragmentieren. Nach Jamals Auffassung könnte dieser Prozeß allein von einer zentralen palästinensischen Autorität verhindert werden. Sein Fazit ist folglich, daß „eine Zivilgesellschaft ohne Staat zwar entstehen, sich aber nicht fortentwickeln kann." (S. 178).

Das Buch ist eine empfehlenswerte Lektüre und gibt der Diskussion über die Zivilgesellschaft im Nahen Osten neue Anstöße. Jeder der acht Aufsätze wird von aktuellen, umfangreichen Literaturangaben ergänzt, die sich besonders dadurch auszeichnen, daß auch Veröffentlichungen aus dem Vorderen Orient selbst berücksichtigt werden. Die Texte und Fußnoten sprechen durchweg für die große Sachkenntnis der Autorinnen und Autoren. Offen bleibt, inwieweit die Ergebnisse der einzelnen Teilstudien zu den Bemühungen beitragen, allgemeinere Erkenntnisse über Transformationsprozesse in Entwicklungsländern und die Rolle der Zivilgesellschaft zu gewinnen. Auch könnte der sich in den Länderstudien zum Teil abzeichnende Zusammenhang zwischen starkem Staat und schwacher Zivilgesellschaft (bzw. vice versa) stärker beleuchtet werden. Da leider zu der hervorragenden Einleitung eine analoge Schlußbetrachtung fehlt, endet die aufschlußreiche Lektüre abrupt mit der letzten Fallstudie. Dies mag unbefriedigend sein, macht aber neugierig auf weitere Forschungsvorhaben und hieran anschließende Veröffentlichungen der Berliner Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler.

■ *Birgit Thomann, Dipl. Sozialwissenschaftlerin, promoviert an der Ruhr-Universität Bochum.*

Edward W. Said:

Kultur und Imperialismus, Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht

Claudia Basrawi

Aus dem Amerikanischen von Hans-Horst-Henschen, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1994

[der Engländer] „Wir Modernen glauben an eine große weltbürgerliche Zivilisation, die alle Talente der aufgesogenen Völkerschaften in sich vereinen soll."
[der Nicaraguaner] „Wenn Sie sagen, Sie wünschen alle Völker zu vereinigen, so meinen Sie in Wahrheit, daß Sie alle Völker vereinigen wollen, um sie die Kniffe Ihres Volkes zu lehren... Wollen Sie tatsächlich sagen, daß in dem Augenblick, in dem ein Eskimo gelernt hat für den Kreistag zu stimmen, Sie gelernt haben werden ein Walroß zu erlegen?" (G.K. Chesterton)

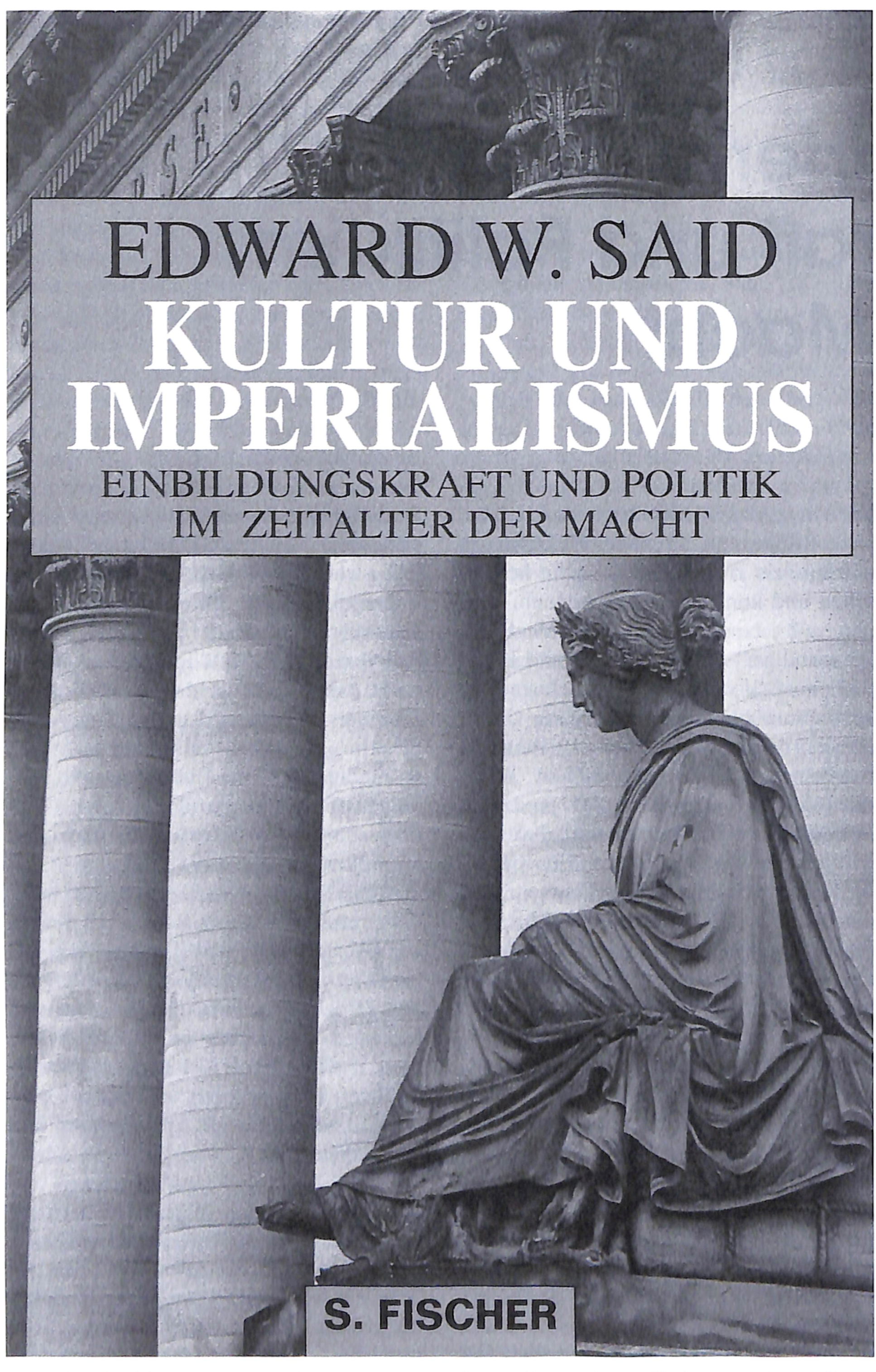
Welcher Engländer hat es heutzutage noch nötig, in die Geheimnisse des Walroßfangs eingeführt zu werden, es sei denn, er wäre von Sportsgeist und Abenteuerlust besessen.
Er kann in aller Seelenruhe auf die Zivilisation vertrauen und den Walroßfang als eine bloße barbarische Geschicklichkeit abtun oder im Rahmen einer Universitätsvorlesung den sozial-ökonomischen Wert der Fischerei für die indigene Gesellschaft der Nordmeerbewohner berechnen.

Fremde Kulturen werden zwar an den Universitäten aufgenommen, jedoch zu Orchideenfächern marginalisiert und damit bis zu einem gewissen Grad neutralisiert. Die Monumente der modernen westlichen Welt bleiben auf ihrem Sockel und „der Rest der Welt steht als Bittsteller vor der Haustür an".

Die These, daß alle Kulturen dazu neigen, sich Bilder von fremden Kulturen zu machen, sie zu studieren, um sie beherrschen und kontrollieren zu können, kennen wir bereits aus Edward Saids „Orientalism" (1978). „Kultur und Imperialismus" ist nicht nur inhaltlich sondern auch räumlich eine Erweiterung dieses Musters der interkulturellen Beziehungen. Betrachtete Said in „Orientalism" allein die arabisch-islamische Welt und ihre Vereinnahmung und Zerstörung durch die Kulturträger des modernen Europa, so wendet er sich diesmal der Frage zu, wie die Kultur am Imperialismus teilhat und ihre Rolle dabei stets entschuldigt wird. Die hier verwendeten Materialien sind nicht mehr nur an den Mittleren Osten geknüpft, sondern werden erweitert durch europäische und U.S. amerikanische Äußerungen zu Fernost, der Karibik, Indien, Afrika und Australien. Hinzu kommt die zweite Perspektive des antiimperialistischen Widerstands als Reaktion der dritten Welt auf die westliche Dominanz. Diese Doppelperspektive der imperialistischen Apologeten einerseits und der antiimperialistischen Revolte der Kolonisierten andererseits hat die Bearbeitung einer Fülle breitgefächerter Materialen erforderlich gemacht, die den Autor, wie er selbst sagt, jahrelang in Atem hielt.

In „Kultur und Imperialismus" will Edward Said sein vorausgegangenes Buch „Orientalism" durch die Beschreibung eines allgemeineren Verhältnisses von Kultur und Herrschaft um eine weitere Dimension bereichern. Kanonische Werke des 19. und 20. Jahrhunderts werden von Said aus einem neuen Blickwinkel gesehen, wobei sein geschärftes Interesse ihrer Rolle als „unschuldige" Komplizen des Imperialismus gilt. Obwohl er die unterschiedlichen Schriften der einzelnen Autoren nicht in ein allgemeines Schema preßt, existiert für ihn als Literaturwissenschaftler und aufmerksamen Leser eine Struktur, die diese individuellen Werke verbindet. Nicht nur, daß darin Vorstellungen über untergeordnete Rassen und überseeische Territorien vorgebracht und reproduziert wurden, die „Peripherie", das „Drüben" diente nicht zuletzt auch dazu, die zu eng gewordenen Räume des modernen Westens auf literarischem Wege zu verlassen. Selbst wenn in den Romanen des 19. Jahrhunderts die Auseinandersetzungen Englands oder Frankreichs mit ihren überseeischen Kolonien nicht explizit thematisiert wurden, so treten sie dennoch in einer anderen, ästhetischen Form in Erscheinung.

Ob Jane Austen, William Thackery, Benjamin Disraeli, Rudyard Kipling oder Guiseppe Verdi, bei allen fand eine Art Scheinauseinandersetzung mit der fremden exotischen Welt statt. Die Ästhetisierung dieser Welt war für sie viel reizvoller als die triste Wirklichkeit, die ihnen in den überseeischen Kolonien begegnete. Vermittelt wurde nur die Idylle fortdauernder Traditionen und so eine neue Kulisse anstelle der alten, zu engen dunklen Räume des europäischen Mutterlandes gesetzt. Die Figur des romantischen Künstlers und sein „Leiden an der Welt", in der französischen Romantik als „mal du siecle" bezeichnet, beinhaltete das Bemühen, einer Konfliktsituation durch Ände-



rung des Ambientes zu entgehen.
Dieses Anliegen erscheint als ein vertrautes Element der westlichen Kultur, humanistisch und ehrenwert. Dieses „Leiden an der Welt", das als produktiv und kritisch gilt, verliert jedoch endgültig seine Harmlosigkeit, wenn man den imperialen Kontext, in dem es steht, zu berücksichtigen beginnt.
Jane Austen ohne Frantz Fanon und Aimé Césaire zu lesen, bedeutet für Edward Said, die moderne Kultur aus ihren Kontroversen und Verstrickungen zu lösen. Seine Forderung besteht darin, die vielgestaltige postkoloniale Literatur, die in den vergangen beiden Jahrhunderten im Widerstand gegen die Expansion Europas und der Vereinigten Staaten entstanden ist, nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern ihr auch den Platz einzuräumen, der ihr innerhalb des Diskurses der modernen Wissenschaft gebührt. Bisher hat die Autorität des westlichen Beobachters die außereuropäische Welt auf einen rassisch, kulturell und ontologisch sekundären Status verwiesen und auf diese Weise die eigene Erstklassigkeit hervorheben können.

An dieser Stelle muß gesagt werden, daß Said nicht zu denen gehört, die eine Politik der Schuldzuweisung betreiben. Im Gegenteil - diesen Weg, der von denen gegangen wurde, die von einem schonungslosen Haß gegenüber den ehemaligen Kolonialmächten erfüllt waren, hält er für den falschen. Und dies nicht nur, weil sich gezeigt hat, daß die Apologeten der Politik der Schuldzuweisung und der feindseligen Konfrontation im Westen wie auch innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft nur wenig Gehör fanden, sondern auch, weil diese Reaktion viel zu destruktiv ist und die Krise, in der die heutige Welt steckt, nur verschärft.
Edward Said vertritt die These, daß die kulturelle Wirklichkeit und jede kulturelle Form radikal und ihrem Wesen nach hybrid ist. Er sieht seine Aufgabe darin, eine Alternative zu finden, die entgegen dem aufflammenden Tribalismus unserer Epoche das Gemeinsame, das alle Kulturen verbindet, hervorhebt. Diese Gemeinsamkeit stellt für ihn die Wechselseitigkeit der Kulturen dar.

Sein persönliches Schicksal bedeutet für Edward Said, die Chance zu gehabt zu haben, beiden Seiten der imperialen Wasserscheide anzugehören. Exilant zu sein, hat für ihn daher nichts Trauriges oder Depriviertes. Er ist ein Araber mit westlicher Erziehung und Bildung, ein Mensch, der beiden Welten angehört, ohne vollständig in der einen oder anderen heimisch zu sein. Die äußeren Bedingungen, die sein bisheriges Leben bestimmten, haben in ihm, wie er sagt, stets das Gefühl wach gehalten, mehr als einer Gruppe und mehr als einer Geschichte anzugehören.
Da ist zum einen seine arabische Heimat, die seit Jahren immer wieder durch Krieg und Bürgerkrieg erschüttert wurde, seine Zugehörigkeit zur protestantischen Minderheit Palästinas. Zum anderen ist da sein Leben in den Vereinigten Staaten und besonders New York, der Stadt, die er als Exilstadt par excellence bezeichnet. Er bekräftigt seine Postion durch ein Zitat

aus einem der letzten Essays Erich Auerbachs, das besagt, daß unsere philologische Heimat die Welt ist und nicht die Nation oder gar der individuelle Autor.

Das Zauberwort „Nation", das einerseits Völkern, Volkssprachen und Volksgeistern eine eigene Dimension in der Geschichte zuweist, kann als Komplize des Separatismus einen Keil zwischen die Gesellschaften treiben. Denn im selben Moment, in dem wir dazu angehalten werden die Eigenarten unserer Nationen in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen, unsere Überlieferungen zu achten und die fremden Nationen in der Beziehung zur eigenen zu sehen, erfaßt ein beklemmender Tribalismus die Völker und versteht es, sie für die „großen Ziele der Nation" zu verpflichten. Um die Geschichtsschreibung diesen Zielen anzupassen, wurden unerwünschte Spuren der Vergangenheit getilgt. Zum einen hatte man im Laufe des 19. Jahrhunderts die griechische Zivilisation kurzerhand in eine arische umfunktioniert und damit ihre afrikanischen und semitischen Verflechtungen unter den Tisch gekehrt. Zum anderen bewahrte man im Interesse der „antiken Reinheit" Stillschweigen über die eigenen Beispiele barbarischer Greultaten wie die der Kreuzritter, den Helden unserer christlich-abendländischen Vergangenheit. Das Bild vom menschenfressenden Kreuzritter paßte unter keinen Umständen in die erfundene und bereinigte Tradition. Da alle Kulturen miteinander verwoben und verstrickt sind, ist es unsinnig, an einer homogenen linearen und subsumierenden Geschichtsschreibung festhalten zu wollen. Saids These ist, daß nur eine kontrapunktische, nomadenhafte Perspektive der Realität der historischen Erfahrung gerecht wird.

Noch einmal zurück zu Jane Austen und der „unschuldigen Kultur". Als Vertreterin der Literatur des 19. Jahrhunderts gehörte sie zu denen, die den status quo Englands als Macht mit dem größten überseeischen Imperium sicherten. Ganz nebenbei werden die großen Ländereien der Protagonisten erwähnt, die in oft namenlosen annektierten Territorien liegen und aus deren Erträgen der nicht zu versiegen scheinende Reichtum fließt.
1902, als J.A. Hobson in seiner Studie



Edward W. Said

„Imperialismus" diesen als „Expansion von Nationalität" definierte, setzte er voraus, daß „Expansion" die wichtigere der beiden Komponenten sei, weil „Nationalität" für ihn eine feste, bereits voll ausgebildete Qualität war, während sie ein Jahrhundert zuvor noch in den Kinderschuhen steckte.
Selbst Albert Camus Werke bleiben von Saids Kritik nicht verschont. „Camus und der französische Imperialismus" heißt das Kapitel, das er ihm, dem Nobelpreisträger von 1957, widmet. Obwohl Camus seinen literarischen Rang durch die Klarheit seines Ausdrucks, sein politisches Engagement und den Widerstand gegen den Faschismus erlangt hatte, wurde sein Stil von Roland Barthes als „écriture blanche" beschrieben. Dies soll ein Zitat von Conor Cruise O'Brien untermauern: „Kein anderer Schriftsteller, nicht einmal Conrad, ist repräsentativer für das westliche Bewußtsein und Gewissen in Beziehung zur nicht-westlichen Welt. Das innere Drama seiner Werke ist die Entwicklung dieser Beziehung unter wachsendem Druck und bei zunehmender Angst."

O'Brian beschreibt Camus als jemanden, der „zum Grenzgebiet Europas" gehörte. Dieses Grenzgebiet ist Algerien, das ein Biograph Albert Camus' einmal als Europa außerhalb von Europa bezeichnet hat, als eine Kolonie, in der zwei Völker lebten; „ein tätiges, rühriges Volk, dessen Überlegenheit über das andere, fatalisti-

sche und besitzlose, von niemandem bestritten wurde".
Diese „Entmystifizierung" durch die gnadenlos erscheinenden Kritiker verdanken wir dem Verhältnis von Camus' Werk zu der Kolonialsituation Algeriens. Dabei ist der entscheidende Kritikpunkt die Dynamik der Schmälerung der arabischen Präsenz. Mersault, der junge „pied noir", tötet unter der gleißenden Sonne Algeriens einen namenlosen Araber.
Im Vorwort zu Frantz Fanons „Verdammten dieser Erde" schrieb Sartre, daß die Welt tatsächlich aus zwei miteinander im Krieg liegenden Fraktionen besteht, „das heißt fünfhundert Millionen Menschen und eine Milliarde fünfhundert Millionen Eingeborene. Die ersten verfügen über das Wort, die anderen entliehen es".

Die zweite antiimperialistische Perspektive der kolonisierten Völker wird vom Westen gerne als bloße Reaktion abgetan, ein Nationalismus, der über die Präsenz der Kolonialmacht hinaus keine Überlebenschance hätte. Sich hier auf das Prinzip der Priorität zu berufen, heißt zu leugnen, daß die Geschichte aller Kulturen auch die Geschichte kultureller Anleihen ist. Die Opposition der ehemals kolonisierten Völker, die sich auch in deren Schriften niederschlägt, als anbiedernd, emotional und subjektiv zu schmähen, heißt ihr Potential abzuschwächen und ihren Beitrag zu Wissen und Erkenntnis zu mißachten.

Zu Widerstand und Opposition der ehemals Kolonisierten verweist Said auf vier Autoren aus vier verschiedenen Erdteilen, deren Schriften ein klarer politischer Impuls zugrunde liegt. Einer von ihnen ist C.L.R. James, ein aus der Karibik stammender, marxistischer, schwarzer Historiker, der in seinen Büchern hartnäckig für die westliche Erbschaft votierte, während er an der Seite von Fanon, Cabral und Rodney der aufrührerischen antiimperialistischen Bewegung angehörte.
Die historische Wucht, die hinter den Äußerungen dieser Autoren steht, prallt am Tor zur heiligen Wissenschaft ab und fällt schließlich der unerbittlichen Objektivität zum Opfer. Ihr Tonfall kann keiner Forschungsnorm mit ihrer vermeintlichen Unvoreingenommenheitund Unparteilichkeit standhalten. Doch darf man nicht vergessen, daß sie aus einer Gesellschaft kommen, in der die ungelöste politische Spannung an der Oberfläche brodelt und die Erbschaft der Kolonialmächte eine tiefe Kluft in die Kontinuität der eigenen Geschichte geschlagen hat. Das Fehlen einer neuen politischen Ordnung, die die moralische Vormachtstellung in den dekolonisierten Ländern gewinnen könnte, ist symptomatisch für die Schwierigkeit, mit der heute der Großteil der Menschen lebt. Edward Said fordert seine Leser auf, ein Gespür dafür zu entwickeln, wie Ideen über untergeordnete Rassen und Territorien selbst in der Unschuld der schönen Literatur einträchtig mit dem Imperialismus kooperieren.

■ *Claudia Basrawi ist Arabistin und freie Autorin, Berlin.*

Termine/Veranstaltungshinweise

Haus der Kulturen der Welt/Berlin:

Symposium:
23. - 25. Januar '96
"Krieg der Kulturen" als Zukunftsperspektive?
Szenarien zur Deutung von Konflikten in der Mittelmeer-Region
Eingeladen sind:
Aziz Al-Azmeh; Exeter; Sami Nair, Paris; Hajo Funke, Berlin; Lothar Probst, Bremen; Ali Oumlil, Amman/Rabat; Nilüfer Göle; Istanbul; Mustapha Calik, Ankara; Erkmettin Ihsanoglu, Istanbul; Mohammed Sid-Ahmed, Kairo; Dan Diner, Tel Aviv/Essen; Michel Nawfal, Beirut; Theodor Hanf, Freiburg; Thierry Fabre, Paris; Rémy Leveau, Paris/Berlin; Werner Schiffauer, Berlin; Uer, Berlin; Udo Steinbach, Hamburg.

Lesungen:
15. - 17. Dezember '95
26. - 28. März '96
12. - 14. und 15. - 17. März '96
jeweils 20 Uhr

Das weiße Meer
In fünf Reihen à drei Abenden lesen Assia Djebar, Algier; Etel Adnan, Beirut; Nedim Gürsel, Istanbul; Adonis, Beirut/Paris; Abdelwahab Meddeb, Tunis/Paris; Antonio Munoz, Granada; Ismail Kadaré, Tirana/Paris; Edvar al-Kharrat, Kairo; Ibrahim al-Koni, Libyen/Schweiz; Vincenzo Consolo, Sizilien/Mailand; Rea Galanaki, Patras; Orly Castel-Bloom, Tel Aviv; Mohamed Magani, Algerien; Emine Sevgi Özdamar, Türkei/Düsseldorf; Juan Goytisolo, Paris/Marrakesch.

Ausstellungen
29. Oktober 1995 bis 31. März 1996
Schätze der Alhambra
Islamische Kunst aus Andalusien
Öffnungszeiten: Di - So und feiertags 10 - 19 Uhr
Ort: Kulturforum Berlin, Matthäikirchplatz 4
Veranstalter: Haus der Kulturen der Welt und Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin

17. November 1995 bis 3. März 1996
Die Rote Burg
Zehn künstlerische Positionen zur Alhambra

1. - 29. Februar 1996
Daniel Blaufuks: Sarajevo/Mostar - Ein anderes Mittelmeerbrevier
Fotoausstellung

16. Dezember 1995 - 28.1. 1996
Hotel Mittelmeer
Installation

Konzerte:
19./20. Januar '96/20 Uhr
Rembetiko aus Griechenland
9. März '96/24 Uhr
Radio Tarifa
Midnight Konzert

15./16. März '96/20 Uhr
Amina Fached, Tunesien

Theater:
1. - 3. März '96/je 20 Uhr
Ghasir el-Leil/Nachtfluten
Theater El-Warsha, Kairo, unter der Leitung von Hassan El-Geretly

22./23. März '96/20 Uhr
"Femtella/Entweder du hast's kapiert oder nicht"
Produktion von Taoufik Djebali, Tunesien

Filme
29. November bis 17. April '96
"Mittelmeeresblicke"
Mittwochskino



Schwerpunkt Nr. 5:

Wasser als politischer Konfliktstoff

INAMO e.V., Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen
Postvertriebstück, "Entgelt bezahlt", A 13966

Infoladen
Koburgerstr. 3
04277 Leipzig
Deutschland

„Der, welcher wußte, schloß die Lippen dicht, und der, welcher redete, wußte nicht ...“

(Ahmad Schamlu)